العَقيْدَة وَالسِّيَاسَة

مَعَالِم نَظَرِيَّة عَامَّة لِلدَّولة الإسلاميَّة

لؤي صافي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٦هـ / ١٩٩٦م



لؤي صافي

ولد لؤي صافي سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م في مدينة دمشق ، وأتم المراحل الأولى من تعليمه فيها . وبعد خمس سنوات من الدراسة بكلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق ، التحق بجامعة ولاية واين بالولايات المتحدة الأمريكية حيث نال «البكالوريوس» سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ، ثم أتبعها بالماجستير ودرجة الدكتوراه في العلوم السياسية . أهلته نتائجه الدراسية الممتازة للحصول على جوائز مهمة والدخول مبكرًا ميدان التدريس .

يمتلك تجربة ثرية ومتنوعة ، ليس في مجال التعليم فحسب ، وإنما في مجال الإدارة أيضًا ، حيث شغل ولا يزال ، مناصب إدارية عديدة بالتوازي مع قيامه بمهمة التدريس بصفة أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا . فهو حاليًا عضو بمجلس الجامعة ونائب عميد مكلف بالشؤون العلمية في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا ، وعضو هيئة تحرير مجلة **إسلامية المعرفة** ومستشار لدى مجلة **شؤون الشرق الأوسط** الصادرة باللغة الإنكليزية .

نشر له :

* **تحدي الحداثة : البحث عن الأصالة في العالم العربي** (باللغة الإنكليزية ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) .
* **أساس المعرفة** (باللغة الإنكليزية ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) .
* كما نشر له العديد من البحوث والدراسات والمقالات وساهم في كثير من الندوات والمؤتمرات العلمية الدولية .

الطبعة الأولى

(١٤١٦هـ / ١٩٩٦م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ṣāfī, Lu'ay (1369AH/1950 AC) —
al 'Aqīdah wa al siyāsah: ma'ālim naẓarīyah lil dawlah al Islāmīyah / Lu'ay Ṣāfī.
pp. 272 cm. 15 x 22 1/2 (*Silsilat Quḍāyā al Fikr al Islāmī* ; 11)
Includes bibliographical references (pp. 247-250) and indexes (pp. 251-270).

ISBN 1-56564-224-1

1. Islam and state. I. International Institute of Islamic Thought. II. Title. III. Series: *Silsilat Quḍāyā al Fikr al Islāmī* (Herndon, Va.) ; 11.

JC49.S1683 1996

96-6447
CIP
NE

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA
Tel. (301) 595-5999 Fax (301) 595-5888

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ
وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ
عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ
وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ
ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

(المائدة: ٤٨)

المحتويات

تصدير

يسر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدم ضمن سلسلة قضايا الفكر الإسلامي هذا العمل الذي وضعه المؤلف الفاضل راميًّا إلى تطوير معالم نظرية عامة للدولة الإسلاميَّة في تقديره. والجدير بالذكر أن مطبوعاتنا قد عالجت في أعدادها السابقة مجالات معرفيَّة متعددة، كالفلسفة والتاريخ والاقتصاد والتربية وعلم النفس وعلم الإنسان، أما مجال الدراسات السياسية فقد تناول العلاقات الدوليَّة، وحقوق المواطنة، والتنمية السياسيَّة، والحاكميَّة، والفكر السياسي في القرآن الكريم، والمرأة والسياسة، ومصادر التراث السياسي وغيرها، فضلاً عما تضمنته الإصدارات باللغة الانجليزيَّة من أعمال، أضافت جميعها إلى الفكر السياسي الإسلامي أبعادًا فكريَّة ومنهجيَّة كثيرة، عبر السنوات العشر الماضية. وهذه هي بداية المحاولات لتقديم دراسات جادة في قضية "العقيدة والسياسة".

وهذا الكتاب الذي نقدمه عن العقيدة والسياسة، يشكل نموذجًا تطبيقيًا لجهود الفكر الإسلامي المعاصر في أحد مجالاته الهامة، وهو المجال السياسي، فهو يعرض لبعض التوجهات السائدة في الفكر السياسي الإسلامي، محللاً، وناقدًا في بعض الأحيان، ومتجاوزًا أطروحاتها التقليديَّة والمتغربة والموفقة بينهما في البعض الآخر. ثم يحاول استخلاص قواعد سياسيَّة كليَّة قائمة على معيار إسلامي اجتهد المؤلف في وضعه، مفندًا ما قد يواجهه من اعتراضات ذات نزعات علمانيَّة أو تقليديَّة مقدمًا، واضعًا في اعتباره الالتزام بمنهج في استخراج

عناصر تنظيره فضلاً عن مصداقية مصادره، ثم اطراد استخدامه للمنهج في استنباط المفاهيم والأحكام من تلك المصادر، وهو بهذا يحاول المشاركة في بناء النظرية العامة للدولة – بأدوات منهجيَّة – قائمة على قواعد إسلاميَّة أصيلة.

ويمر الكتاب في مساره بقضايا ذات أهمية بالغة، كالعلاقة بين العقيدة والفعل السياسي، وكقضية التعدديَّة العقديَّة، ومفهوم الأمة وتكوينها، ومرتكزات الشرعيَّة السياسيَّة، ومبدأ الشورى، وحدود منصب الرئاسة ومقتضياته، وغيرها مما استلزمه اطراد البحث وتطوره.

كما وفق الباحث الكريم في التفريق بين التوجه اللاديني الذي يناهض الالتزام الإيماني بالوحي والرسالة، والتوجه غير الديني الذي لا يتنكر لحق المرء في تأسيس فعله السياسيّ على قاعدة الالتزام الديني غير أنه يدعو إلى فصل الدين عن السياسة، وقد ساعده هذا التمييز على فرز المواقف والتحاور معها بمنطق عقلاني إلى حد مقنع.

إنَّ مؤلف الكتاب – الدكتور لؤي صافي – استطاع بهذا العمل أن يستثمر خبرته العلميَّة والتعليميَّة المتطورة في مجال العلوم السياسيَّة، وخلفيته الدراسيَّة واطلاعه في مجال التاريخ السياسي الإسلامي، استثمارًا موفقًا، نرجو أن يضيف به لبنة إلى بنية النظام السياسي الإسلامي، وأن يكون نموذجًا للدراسات والمحاولات التي تستهدف العمل على إسلاميَّة المعرفة بوجه عام، وإسلاميَّة العلوم السياسيَّة بوجه خاص.

نسأل الله أن ينفع به، وأن يجعله في ميزان حسناته، إنَّه سميع مجيب.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تمهيد وتقدير

الحمد لله العزيز الحكيم؛ والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين.

يتقدم الكتاب الحالي بتصور عام لقواعد العمل السياسي في الدولة الإسلامية، ويدعو إلى تأسيس الفعل السياسي الإسلامي على منظومة تتألف من نوعين من المبادئ: مبادئ مستقاة من معين الوحي، ومبادئ مستمدة من الخبرة التاريخية. يتعلق النوع الأول بتحديد ضوابط الفعل السياسي ومقاصده، بينما يرتبط الثاني بتعيين الآليات الناجعة والبنية المثلى لتحقيق المقاصد وإعمال الضوابط.

وإني لأرجو أن يساهم الكتاب في إغناء الحوار وشحذ الأفكار وبلورة تصور عام لنظام الأمة السياسي المستقبلي. ذلك أن بلورة تصور عام شرط مبدئي لإنضاج العمل السياسي وتضفير الجهود لتحقيق مستقبل حضاري للأمة. وإني لعلى وعي تام بأن أي جهد فكري إنساني لا يخلو من قصور، بل يحتاج إلى نقد وتصحيح وتطوير وتفصيل. لذلك فإني آمل أن تؤدي الأفكار المطروحة بين دفتي الكتاب إلى حوار جاد بعيد عن التشنج والانفعال، وإلى مساجلات بناءة تعود بالفائدة والنفع على حركة تطور الفكر الإسلامي المعاصر.

رغم أن الكتب تنسب عادة إلى مؤلفيها، فإن إصدار أي كتاب حصيلة لجهود كثيرين، يصعب حصرهم. لذلك أكتفي بتسجيل عرفاني وتقديري لعدد

من الأشخاص الذين ساهمت جهودهم المشكورة في إخـراج هـذا الكتـاب إلى حيز الوجود.

أسجل، بادئ ذي بـدء، عرفـاني لـروح أبـي منـير، ولأمـي هنـاء وزوجـتي رزان، لدعمهم وتشجيعهم المستمر لي للمضي في البحث المعرفي.

وأتقدم، من ثم، بالشكر إلى الأخ صالح سالم الظفيري لمسـاعدته في تحضـير مخطوطة الكتاب للطبـع؛ وإلى الأخوين محمـد طـاهر الميسـاوي وهشـام العـارم لقيامهما بمراجعة بعض فصول الكتاب. كما أتوجه بالشـكر إلى الأخ الدكتـور عبد الحميد أبـو سـليمان مدير الجامعـة الإسـلامية العالميـة بماليزيـا الـذي هيـأ، بتشجيعه البحث العلمي في الجامعة، المناخ المناسب للانكباب على كتابـة هـذه الدراسة.

لؤي صافي

محرم ١٤١٦هـ
حزيران ١٩٩٥م
كوالالمبور، ماليزيا

المقدمة

تعود الجهود الرامية إلى تحديد معالم النظام السياسي الإسلامي إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، عندما عمد بعض أقطاب المتكلمين والفقهاء الأصوليين، كأبي بكر الباقلاني وأبي المعالي الجويني وأبي يعلى الفرّاء وأبي حامد الغزّالي، إلى تطوير نظرية سياسية أخذت شكلها المتكامل في كتاب محمد بن علي الماوردي المعروف باسم **الأحكام السلطانية**. وبقيت هذه النظرية الأساس المرجعي لتحديد مؤسسات الدولة الإسلامية.

بيد أن انهيار النظام السياسي الذي أصّل له الفقه التقليدي تحت ضغوط المد الغربي أدى إلى زلزلة قواعد الفكر والوعي التاريخي للعالم الإسلامي، وأبرز ضرورة إعادة النظر في كثير من الثوابت التي أسس لها الفقه السياسي التقليدي. وأضحى البحث من جديد عن معالم النظام السياسي واحداً من المهام الملحة الملقاة على عاتق المفكر المعاصر نتيجة لبروز متغيرات جديدة. فقد أظهر انهيار نظام الخلافة ثغرات وشروخ عميقة في قواعده النظرية. كما أدى اطلاع قادة الفكر المعاصر في المناطق المسلمة على نتاج التجربة السياسية الغربية إلى دخول معطيات جديدة في دائرة وعيهم، أثّرت تأثيرًا بالغًا في تطور الفكر السياسي في العالم الإسلامي. وتمحورت مواقف القيادات الفكرية المعاصرة حول توجهات ثلاثة: اتخذ **التوجه الأول** شكل دعوة إلى تبني معطيات التجربة السياسية

الغربية بحذافيرها، واستبطان نتاج الفكر الغربي بكافة جوانبه، والرفض المطلق للتراث الفكري الإسلامي. بينما تحدد **التوجه الثاني** في الدعوة إلى إعادة صياغة الحياة السياسية وفق نموذج الخلافة التاريخية، واعتبار النظريات السياسية التي طورها فقهاء السياسية في القرن الهجري الرابع الأساس المرجعي، والصياغة النهائية، للقواعد المعيارية والبنية التأطيرية للفعل السياسي. أما **التوجه الثالث** فيتألف من الجهود الرامية إلى إدخال تعديلات على النظرية السياسية التاريخية، لجعلها أكثر استجابة للمتغيرات الاجتماعية والسياسية التي تسود عالمنا اليوم. بيد أن هذه التعديلات اتصفت بالتوفيق غير المنضبط لعناصر منتقاة من النموذج الغربي وأخرى مستمدة من التراث الإسلامي: بمعنى أن التعديلات المقترحة تفتقر إلى القاعدة النظرية المتماسكة، كما تفتقد التأطير المطرد.

الدراسة الحالية محاولة لتجاوز الخصوصية التاريخية للنظريات الفقهية التقليدية، وتلافي القصور المنهجي للتنظير المعاصر، والتأصيل لنظام سياسي يعتمد المعيار الإسلامي ويؤطر له في محيط اجتماعي وسياسي مختلف في بنيته ومتطلباته عن المجتمع الذي واكب بروز الفقه السياسي في تاريخ الفكر الإسلامي. ولأن إعادة التنظير يتطلب عملية تفكيك وتركيب، فإن البحث الحالي لا يكتفي برسم معالم نظام سياسي انطلاقًا من نصوص منفكة عن محيطها الاجتماعي والسياسي، بل يعمد إلى دراسة القيود الاجتماعية والخصوصيات التاريخية بغية عزل العام عن الخاص، واستخلاص قواعد سياسية كلية.

تنقسم الدراسة إلى سبعة فصول. يُبرز **الفصل الأول** الحاجة إلى نظرية عامة للنظام السياسي الإسلامي، ويسبر إمكانية اعتماد منهج علمي لدراسة الظاهرة السياسية؛ لينتقل بعد ذلك لتطوير عدد من القواعد المنهجية، واعتمادها أساسًا للمهمة التنظيرية التي تضطلع بها هذه الدراسة. أما **الفصل الثاني** فهو مخصص لدراسة العلاقة بين العقيدة والفعل السياسي. وحاولنا فيه إبراز الدور الأساسي الذي تلعبه العقيدة في الحياة السياسية للمجتمع المسلم. كما نوهنا إلى أثر المحاولات الرامية إلى توظيف العقيدة في الصراع السلطوي في ضعضعة أسس الوحدة السياسية للأمة؛ وخلصنا إلى أن الوحدة السياسية الإسلامية لا تتعارض مع مبدأ التعددية العقدية، بل تحتويه ضمن إطارها العقدي العام. ننتقل في

الفصل الثالث لدراسة مفهوم الأمة وتكوينها، وإيضاح العلاقة بين الرابطة القومية والعقدية من جهة، وبين الأمة والجماعات العقدية المغايرة من جهة أخرى. حاولنا في هذا الفصل التشديد على أولوية البنية السياسية الأمتية مقارنة بالبنى السياسية الأخرى المتولدة ضمن النظام الإسلامي، واستقلالها عن البنية السلطوية للدولة الإسلامية. **الفصل الرابع** مكرس لتحديد مرتكزات الشرعية السياسية واستنباط الأسس العامة للدولة الإسلامية. ولقد عمدنا في هذا الفصل إلى سبر أسس الدولة الإسلامية انطلاقًا من نصوص الوحي ونتائج التجربة السياسية الإسلامية الأولى، وإلى محاورة النظرية السياسية الاتباعية. وخلصنا إلى أن أسس النظام السياسي الإسلامي تنبثق من مصدرين رئيسيين: الأمة والشريعة. لذلك عمدنا في **الفصل الخامس** إلى تحليل خصائص الشريعة ودلالاتها، وتمييز أربع دوائر متفاضلة من الأحكام الشرعية: الأخلاقية والتعاملية والدستورية والسياسية. وبادرنا إلى ربط هذه الدوائر بنوعين من الهيئات: الفقهية والشورية. ومن هنا انتقلنا إلى بحث مبدأ الشورى الهام في **الفصل السادس**، حيث فاضلنا بين الشورى العامة المرتبطة بالأمة ونوابها الشوريين من ناحية، والشورى الخاصة، أو الاستشارة، المتعلقة برئاسة الدولة من ناحية أخرى. كما حددنا بنية مجلس الشوري ووظيفته، وتطرقنا إلى بحث إشكالية النيابة، لنخلص بعد ذلك إلى ضرورة ممارسة الفعل الشوري وفق مستويات متعددة، بحيث تبقى عملية اتخاذ القرار وتنفيذه مرتبطة بالقواعد الشعبية للأمة. أخيرًا، رسمنا في **الفصل السابع** حدود منصب الرئاسة ومقتضياته، وأبرزنا أهمية تبني نظام اتحادي لتحقيق المبادئ السياسية الإسلامية، والحيلولة دون تمركز السلطة في مواقع بعيدة عن قواعد الأمة الشعبية، وسلطاتها المحلية.

نرجّح أن تستقطب هذه الدراسة نوعين من الاعتراضات. النوع الأول من الاعتراضات تستدعيه ثوابت الفكر العلماني الذي يرى أن أي نظام يقوم على أساس ديني هو تراجع عن نموذج الدولة العلمانية الذي طوره الغرب على أنقاض النظام الديني الذي حكم المجتمع الغربي في العصور الوسطى، وأدى إلى توظيف الدين لتحقيق أغراض خاصة، وإشعال نار حروب طاحنة بين أبناء الأديان المتغايرة، بل بين الجماعات العقدية المختلفة ضمن الدين الواحد. ونحن نتفق مع هؤلاء بأن الدين، أي دين، يمكن أن يوظف من قِبَل بعض الأطراف

لتحقيق أغراض سياسية ضيقة، كما نتفق معهم في أن الالتزام السياسي العقدي قد يؤدي إلى انقسام الجماعة السياسية على نفسها. ولقد حاولنا في هذه الدراسة إبراز هذه النزعة في التاريخ الإسلامي نفسه.

بيد أننا نختلف مع دعاة النموذج العلماني الغربي حول نقطتين: تتعلق النقطة الأولى بالفرضية الضمنية التي ينطلق منها الاعتراض العلماني وهي أنه من الممكن إنشاء نظام سياسي بعيدًا عن الالتزام الديني لأبناء المجتمع؛ بينما ترتبط النقطة الثانية بتجاهل المفكر العلماني للخصوصية التاريخية للعلاقة بين الفعل السياسي والفعل الديني في المجتمع الغربي؛ ولذلك فإننا ندعو الاتجاه العلماني إلى إعادة تقويم مواقفه من العلاقة بين الالتزام الإيماني والفعل السياسي ضمن المجتمع الإسلامي باعتبار هاتين النقطتين. ونحن إذ نوجه هذه الدعوة للاتجاه العلماني نميز بين توجهين ضمن هذا الاتجاه: التوجه **اللاديني** والتوجه **غير الديني**. أما التوجه الأول الذي يتألف من مناهضي الالتزام الإيماني بالوحي والرسالة، الذين يجيزون **الإيمان العدمي** ويرفضون **الإيمان العلوي**، فإننا لا نرى وجهًا للحوار معهم عند غياب أرضية مشتركة يمكن اعتمادها لبدء الحوار. ويصبح الحوار مع هؤلاء ممكنًا حال اعترافهم بحق الفكر في الانطلاق من مسلمات ترتكز على إيمان بوجود علوي والتخلي عن إصرارهم على الاقتصار على مسلمات تستند إلى إيمان عدمي.

وأما دعاة العلمانية غير الدينية، الذين لا يتنكرون لحق المرء في تأسيس فعله على قاعدة الالتزام الديني، لكنهم يدعون إلى فصل الدين عن السياسة، فإننا نقول لهم: إن عملية فصل الدين عن الدولة في التجربة الغربية نابعة من إشكالية خاصة تتعلق أصلاً بالعلاقة بين مؤسسة الدولة ومؤسسة الكنيسة، ولا ترتبط بالعلاقة بين الفعل السياسي والديني. والحقيقة أن الدارس للجذور التاريخية والنفسية للفعل السياسي الغربي يلحظ أن النموذج السياسي العلماني نفسه قد أُسس في سياق حركة الإصلاح الديني التي نشطت في دول غرب أوربا مع بداية القرن السادس عشر. كما يلحظ أن إمكانية استمراره مرتبطة باستمرار القيم والتصورات الدينية الإصلاحية. لذلك فإن العلمانية الغربية في فحواها هي فصل بين النظام الإداري للدولة والنظام الكنسي، وليست فصلاً بين السياسة والدين. وبالتالي فإن فهم العلمانية الغربية لا ينفك عن فهم العلاقة الداخلية بين

الدولة والكنيسة في الغرب. فنحن ندعو أصحاب هذا الاتجاه للنظر إلى العلاقة بين الفعل السياسي والديني الخاص بالمنظومة العقدية الإسلامية من خلال دراسة التجربة الإسلامية نفسها بدلاً من إسقاط التجربة الغربية على الواقع التاريخي والسياسي الإسلامي.

الاعتراض الآخر الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الدراسة تستدعيه ثوابت الفكر التراثي التقليدي، لذلك فهو يعتمد على موقف مناقض تمامًا للموقف العلماني. ويقضي هذا الاعتراض بأن الدراسة الحالية في مضمونها وفحواها خروج عن نظرية الخلافة أو الإمامة التاريخية، واقتراب من النموذج الغربي، وبالتالي تجاوز لثوابت النظام الإسلامي. ونحن نعتقد أن في هذه المقولة شيئا من الحقيقة، وكثيرًا من العنت والاعتساف. أما دعوى أن البنية وقواعد العمل السياسي المتحصلة من هذه الدراسة تخالف النموذج التاريخي في كثير من الجوانب، وتشابه النموذج الغربي في بعض الجوانب فلا مشاحة فيها. فنحن لا نرى أن التشابه والاختلاف معياران يمكن أن يقاس بهما صواب النظرية المطروحة أو خطؤها، بل نرى أن المعيار الذي يجب أن يحكم عملية التقويم هو صحة أو خطأ المنهج العلمي المتبع في استخراج عناصر النظرية، ومصداقية مصادر التنظير المعتمدة، ثم اطراد استخدام المنهج لاستنباط المفاهيم والأحكام من مصادر التنظير. وأما دعوى أن النظرية المقترحة في الدراسة الحالية تتجاوز ثوابت النظام الإسلامي فتنطلق من افتراض أن ثوابت نظرية الخلافة هي ثوابت النظام الإسلامي، وهو عين الافتراض الذي تحاول هذه الدراسة دحضه وتفنيده، وإظهار أن ثوابت النظام الإسلامي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال نظرية عامة للدولة.

وبعد، فهذا عمل آخر يضاف إلى الأعمال الرامية إلى توضيح بنية النظام الإسلامي، وقواعد العمل السياسي فيه، نرجو أن يشكل مساهمة بناءة في هذا المجال، ونسأل الله تعالى أن يتقبله وينفع به.

وعلى الله قصد السبيل.

الفصل الأول

المنهجية العلمية والتنظير السياسي

١ - القصور المنهجي للتنظير السائد

اعتمد الفقهاء الذين تصدوا لمهمة تحديد أسس النظام السياسي على مصدرين أساسيين، نصوص الوحي وتجربة الرعيل الاول. وتم تطوير نظرية الإمامة التي انبنت أسسها على توجيهات النصوص القرآنية والنبوية، وعلى ممارسات الصحابة الكرام للعمل السياسي خلال العهد الراشدي. واكتملت أسس نظرية الإمامة واتضحت معالمها مع مطلع القرن الخامس الهجري في كتاب الإمام الماوردي الشهير **بالأحكام السلطانية**. وبقيت نظرية الإمامة الثاوية في كتاب الماوردي الأساس المعتمد للنموذج السياسي الإسلامي دون أي تغيير يذكر حتى منتصف القرن الهجري الماضي، حيث تعرضت النظرية لشيء من التحوير والتعديل على يد كتّاب معاصرين، يتقدمهم محمد رشيد رضا وأبو الأعلى المودودي. ويركّز التعديل المعاصر على ضرورة إعطاء وظيفة الشورى أهمية خاصة من خلال إنشاء مجلس رسمي للشورى، يمكّن قيادات الأمة ونوابها من المشاركة في تحديد الخطة السياسية للدولة.

بيد أن ما يثير إنتباه الباحث في قضايا النظام السياسي الإسلامي غياب الأساس النظري المتماسك لحمل التعديلات المقترحة، ونزوع التنظير المعاصر الى التوفيق والتجميل، مما يحرم النظريات والأفكار المقترحة العمق التأسيسي

والتأصيلي. لذلك نرى أن مؤسسة الشورى التي دعا إليها بعض الباحثين الإسلاميين المعاصرين، تحت عنوان "مجلس الشورى" قد عرضت على اعتبار أنها بديل إسلامي للمؤسسة الديمقراطية الغربية. وعلى الرغم من أن مبدأ الشورى المقترح يرتكز نظريًا على النص القرآني وممارسات الصحابة، إلا أن المنهج المتبع في تحليل وفهم النص أو استقراء الواقع التاريخي حال دون تطوير نظرية عامة تتألف من قواعد ومبادئ كلية متماسكة، تمكّن الباحث من تجاوز التناقضات النصية أو الفعلية دون الاعتماد على رأي شخصي أو نزعة ذاتية.

المشكلة التي يواجهها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر هي عين المشكلة التي واجهها الفكر السياسي التقليدي، بالتحديد مشكلة القصور المنهجي. ذلك أن المنهج المعتمد من قبل علماء السياسة القدماء والمحدثين يغلب عليه الطابع التجزيئي الوظيفي. فالمنهج المعتمد **تجزيئي** لأنه لايطمح الى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة، بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي الكلي من الظاهرة المعنية، بل يكتفي بسوق انتقائي لنصوص مختارة لتأييد فهم محدد أو موقف معيّن. إذ يمنع محمد رشيد رضا، مثلاً، الإمامة من يطلبها، استنادًا إلى حديث "إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدًا سأله أو أحدًا حرص عليه"[1]. كما يحظر المودودي مشاركة المرأة في مجلس الشورى بناءًا على الآية ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء: ٣٤)[2]. فالإنتقال من الآية أو الحديث إلى الحكم الشرعي لم يجر وفق منهج مطرد، بل اعتمد على موقف قبلي اختاره المفكر، ثم انتقى نصًا قرآنيًا أو نبويًا لتبرير الموقف المختار. فالحديث الذي ساقه محمد رشيد رضا لا يقضي بمنع طلب منصب الإمامة أو أي منصب سياسي آخر يتم تحديده خلال عملية الشورى، بل يدل على واجب القيادة السياسية في عدم

---

[1] نص الحديث ذكره الإمام النووي في كتاب **رياض الصالحين**، باب النهي عن تولية الإمارة والقضاء وغيرهما من الولايات لمن سألها أو حرص عليها فعرّض بها: ٣٠٦، تحقيق عبد العزيز رباح وجماعته، دار المأمون للتراث، دمشق، د.ت؛ وانظر محمد رشيد رضا، **الخلافة**: ٤٣، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

[2] أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**: ٢٥٧، ترجمه عن الأردية خليل حسن الإصلاحي، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الاستجابة لرغبة من يطلب منصبًا إداريًا لتحقيق غرض شخصي، أو من لا يملك الكفاية للقيام بأعباء المنصب المطلوب. وكذلك فإن آية ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ سيقت في معرض الحديث عن العلاقة الزوجية، وحقوق وواجبات الزوجين، فلا يصح استخدامها في سياق الحديث عن حقوق المرأة السياسية دون مزيد بحث واستدلال.

الطابع الآخر الذي يميز المنهج الحالي للتنظير السياسي هو أنه منهج **وظيفي**، يحدد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها، دون اعتبار المقصد أو المقاصد التي توجه الفعل السياسي، أو تحكم العلاقات السياسية. لذلك يثبت الإمام الماوردي طريقتين لانتقاء الإمام، الاختيار والعهد، بناءًا على عمل الرعيل الأول من الصحابة، دون النظر في القاعدة الكلية التي وجهت سلوكهم وعلاقاتهم. فالمؤسسة السياسية، من وجهة النظر الوظيفية، شرعية طالما أدت الوظيفة السياسية المنوطة بها، وهي تؤدي وظيفتها عند اتصاف القائمين عليها بالعدالة، وتحقيقهم متطلبات الكفاءة والكفاية. كما يعفي أبو الأعلى المودودي رئيس الدولة من مسؤولية التقيد بقرارات مجلس الشورى اقتداءًا بعمل الخلفاء الراشدين، واعتبارًا لمسؤولية القيادة التنفيذية، وهي مسؤولية مرهونة، كما يرى المودودي، بقدرتها على العمل بما تراه حقًا وصوابًا، وتجاهل قرار الأغلبية إذا ما تعارض مع قناعتها الذاتية. ثم يعود فيجيز، في نهاية تحليله، تقييد فعل القيادة التنفيذية بقرارات مجلس الشورى نظرًا لأنه "لا يمكننا أن ننشئ في البلاد مثل هذه الروح والعقلية"[٣] التي سادت في مجتمع الصحابة فجعلتهم يتبعون قرار الخليفة الأول أبي بكر رغم مخالفتهم إياه في الرأي، لثقتهم بإخلاصه وحكمته.

ولقد أدت هذه النزعة الوظيفية التي تجاهلت المقاصد الكلية والقوانين العامة التي تحكم الفعل السياسي الى تبرير الممارسات الفعلية باستخدام منهج قياسي صوري، يفتقر الى العمق النظري والاطراد المنهجي. لذلك نرى القاضي أبا بكر الباقلاني يمنع الأمة من فسخ عقد الإمامة بعد انعقاده بالمقايسة على عدم جواز أن يفسخ الولي عقد الزواج بعد انعقاده، رغم الاختلاف البيّن بين هذين

---

[٣] المصدر نفسه: ٢٣٠.

العقدين.[٤] كذلك يرجح الماوردي عقد الإمامة الأول حال انعقاد الإمامة لرجلين قياسًا على صحة عقد النكاح الأول وبطلان اللاحق عند قيام عقدي نكاح لامرأة واحدة؛[٥] ويصحح عقد الخلافة لرجلين أو أكثر على الترتيب، قياسًا بتأمير رسول الله لثلاثة قادة على جيش مؤتة، بحيث يلي القائد الثاني عند مصرع الأول، والثالث عند مصرع الثاني،[٦] دون اعتبار التغاير بين العقد المقيس والعقد المقيس عليه.

٢ – التحليل السياسي: البنية والوظيفة والمقصد

دراسة الحياة السياسية من خلال تحديد العلاقة بين البنية والوظيفة السياسية كانت، ولم تزل، واحدة من أهم وسائل البحث السياسي والاجتماعي. فالمتتبع لتاريخ الفكر السياسي يلحظ أن التحليل البنيوي الوظيفي كان رائجاً لدى العديد من المفكرين، إسلاميين أكانوا أم غير إسلاميين. فقد لجأ أفلاطون في كتابه الشهير **الجمهورية** إلى تقسيم المجتمع السياسي الإغريقي إلى ثلاث طبقات، تبعاً للوظيفة الاجتماعية السياسية لكل طبقة. واعتمد هذا التقسيم الوظيفي قياسًا على الوظائف الثلاث للنفس الإنسانية. فكما تنقسم النفس إلى وظائف العقل والروح (العاطفة) والشهوة، ينقسم المجتمع السياسي كذلك إلى وظائف القيادة والدفاع والإنتاج. وبالتالي تبرز الحاجة، كما يرى أفلاطون، لانقسام المجتمع إلى ثلاث فئات أو طبقات هي طبقات الحكام والجنود والحرفيين.

وبالمثل نجد النزعة الوظيفية في كتابات المتقدمين من فقهاء السياسة الإسلاميين. فالماوردي يحدد البنية السياسية للمجتمع المسلم باستخدام تحليل وظيفي صرف. فالإمامة كما يرى الماوردي "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[٧]. "فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية؛

---

[٤] أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة**: ١٧٩، دار الفكر العربي، (د.ت.).

[٥] علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**: ٥، القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

[٦] المصدر نفسه: ١٢.

[٧] المصدر نفسه: ٥.

وإن لم يقم خرج من الناس فريقان، أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إمامًا للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة"[٨]. واضح من النص السابق أن الماوردي يرى منصب الإمامة من خلال قيمته الوظيفية المجردة. فإذا قام بأعباء هذا المنصب من يحقق شروط الإمامة تحقق المطلوب، وسقط فرضها الكفائي عن الأمة. بل إن المنهج الوظيفي في تحليل البنية السياسية يدفع الماوردي إلى إضفاء الشرعية على إمارة الاستيلاء، فيقول: "وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبير سياستها. فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذًا لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة .وهذا وإن خرج عن عرف تقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسدًا معلولاً، فجاز فيه مع الفرق بين شروط المكنة والعجز"[٩].

يظهر من النص السابق أن إمارة الاستيلاء يمكن، في رأي الماوردي، أن تستمد شرعيتها من الوظيفة التي تؤديها، والمتمثله في "حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية"، وإن خالفت شروط الإمارة وأحكام الولاية.

ليس المنهج الوظيفي حكرًا على دراسات المتقدمين، بل هو الركيزة الأساسية في الدراسات السياسية والاجتماعية المعاصرة. فالدراسات السياسية المعاصرة، المتأثرة بالنزعة الوظيفية التي أفرزها الفكر السياسي الغربي الحديث، تعتمد في تحديدها للبنى التنظيمية السياسية على فرضية ضمنية مؤداها أن المؤسسات السياسية لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال معرفة الوظائف السياسية التي يتطلبها المجتمع المعاصر. لذلك فإنها كثيرًا ما تنتهي في بحثها إلى أشكال تنظيمية شبيهة بالأشكال التي أفرزتها التجربة الغربية. ومن هذا المنظور يستنتج أبو الأعلى المودودي، مثلاً، أن الدولة الإسلامية "دولة شاملة محيطة بالحياة

---

[٨] المصدر نفسه.

[٩] المصدر نفسه: ٣٠.

الإنسانية بأسـرها"، لذلك لا يمكن "لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمرًا من أموره قائلاً إن هذا أمر شخصي خاص لكيـلا تتعـرض لـه الدولـة"[10]. ويؤكـد المودودي تشابه الدولة الإسـلامية والدولـة الفاشية أو الشـيوعية نظـرًا للطبيعة الشمولية التي تتصف بها كلتا الدولتين[11]. إن دعـوى شموليـة الدولـة الإسـلامية وتشابهها مع الدولة الفاشية أو الشيوعية ناشئ، دون شك، عن تحليـل وظيفـي للحياة السياسية في الإسلام، دفع المفكر المسلم إلى تنزيل المفهوم الغربي للدولـة على معايير السلوك الاجتماعي الإسلامي. إن وسم المودودي للدولة الإسـلامية بالشمولية لا يعتمد على دراسة مهمة الدولـة في التـاريخ الإسـلامي أو القواعـد الكلية التي تحدد بنية الدولة ووظيفتها في إطار المرجعيـة الإسـلامية، بـل ينطلـق من التصور الغربـي بـأن الدولـة المركزيـة هـي المخولـة بتعيـين حـدود السـلوك المشروع والسلوك غير المشـروع وتطبيـق الأحكـام القانونيـة. وبمـا أن الشـريعة الإسلامية توجه السلوك الفردي والجماعي للمجتمع المسلم في مختلـف جوانـب الحياة، وجب، وفق هذا المنطق، إضفاء الصبغة الشمولية على الدولة الإسلامية.

إن استخدام التحليل الوظيفي كأساس لتحديد البنية السياسـية للدولـة هـي خطوة لاحقة لخطوة سـابقة تتمثـل في اسـتنباط الوظـائف السياسـية مـن البنيـة السياسية الثاوية في النموذج المعتمد. فبعد دراسة النموذج المثالي وتحديد الشكل العام لبنيته السياسية والوظائف المرتبطة به، يقوم المحلل الوظيفي بتعميـم النتـائج المستفادة من الدراسة على جماعات سياسية أخرى، متجاهلاً الفروقات النوعيـة والكمية بين هذه المجتمعات والمجتمع النموذجـي. لذلـك نجـد أصحـاب النزعـة الوظيفية من الإسلاميين يدعـون إلى تطويـر نظـام يطـابق في أشـكاله التنظيميـة المجتمع الإسلامي الأول. كما نرى أصحاب هذه النزعة من غربيين أو تغريبيـين يدعون إلى تعميم النموذج "الليبرالي" على جميع الجماعات السياسية. وهـذا مـا يجعل النزعة الوظيفية نزعة تقليدية تدعو إلى تكريس البنى السياسية، وإن تغيرت البنى الاجتماعية والظروف الوجودية الداعية لقيامها.

---

[10] المصدر نفسه: ٤٧.

[11] المودودي، نظرية الإسلام وهديه: ٤٧.

إن قصور المنهج الوظيفي ناجم عن خطأ معرفي. ذلك أن الباحث الوظيفي يقف في تحليله العلمي للظاهرة السياسية عند البنية والوظيفة، متجاهلاً الأساس الفعلي للبنية السياسية من ناحية، وارتباط البنية بتطور الوعي السياسي من ناحية أخرى. **فالبنية السياسية هي في حقيقتها مجموعة من العلاقات بين أفراد المجتمع، تعكس تفاعلاً متسقًا ومطردًا**. إن فهم البنية على أنها إطراد وإتساق للفعل الاجتماعي للأفراد يفتح أمام التحليل السياسي آفاقا جديدة، ويمكّننا من استخدام مفهوم تحليلي ثالث إضافة إلى مفهومي **البنية** و **الوظيفة**، مفهوم **المقصد**. فإذا فهمنا البنية على أنها مجموعة من العلاقات الثابتة المطردة للجماعة السياسية في حقبة معينة من تاريخها، تبين لنا أن مصدر هذا الاطراد كامن في الوحدة المقصدية، أي وحدة القواعد السلوكية لأفرادها. فتطابق القواعد أو القوانين السلوكية للجماعة السياسية هو الأساس الذي تقوم عليه المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وهو لذلك الأساس الضروري الذي يمكّن الجماعة الإنسانية من تحقيق وظائفها ومهماتها المشتركة. وبذلك تصبح البنية السياسية والوظيفة التي تؤديها، تجليًا وتشخيصًا مكانيين وزمانيين للقواعد السلوكية الكلية. فإيمان والتزام مجموعة من الناس بقواعد سلوكية متشابهة يدفعهم إلى البحث عن صيغة تمكنهم من التعاون لتحقيق القوانين التي آمنوا بها، وترجمتها إلى أفعال وسلوك جماعي، ويدفع بهم، بالتالي، إلى تطوير بنى تتناسب من حيث الشكل والوظيفة مع فحوى القوانين الكلية، وتتلاءم مع معطيات الحياة الاجتماعية والقدرات المادية المتاحة. وبتعبير آخر، يمكن القول أن **البنية والوظيفة السياسية محصلتان ناجمتان عن تطبيق المبدأ العام على الظرف الاجتماعي والتقني الخاص، ذي الطبيعة التاريخية الانتقالية**.

وإذا كان ذلك كذلك فإن تجاهل الأساس المقصدي للبنية السياسية، والاقتصار على تحليل وظيفتها، يؤدي إلى انحرافات فاحشة في فهم العلاقة بين المبدأ الإيماني وتطبيقاته التاريخية، وإلى تخليط بين القاعدة العامة الثاوية في التنزيل، والمستبطنة في فعل الرعيل الأول من ناحية، والتجليات السياسية للقاعدة، المخصوصة بالظرف الاجتماعي والتقني في مرحلة معينة من تطور الأمة التاريخي من ناحية أخرى. إن عدم التمييز بين الفعل السياسي ذي الطبيعة التاريخية الخاصة والقاعدة الكلية العامة التي تحكم الفعل وتوجهه أدى إلى قبول

علماء على درجة عالية من المعرفة الفقهية والسياسية لممارسات سياسية أفرزتها أوضاع تاريخية خاصة، وإعطائها صفة العموم واللزوم رغم تعارضها مع مبادئ كلية. فالماوردي، مثلاً، يجيز إنعقاد الإمامة بعهد من الإمام السابق للإمام اللاحق، معللاً ذلك بـ "انعقاد الاجماع على جوازه ووقوع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما و لم يتناكروهما، أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده، والثاني أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقادًا لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها"[١٢]. إن اعتماد سلوك الصحابة كمصدر للشرعية السياسية لا ينبني بطبيعة الحال على عصمتهم أو قدسيتهم، فهم في التصور الإسلامي بشر غير معصومين يحتمل فعلهم الخطأ والصواب، بل على الاعتقاد بأن موقعهم من رسول الله قد مكنهم من ملاحظة واستبطان المقاصد العامة والقواعد الكلية للحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. ومن هنا يصبح لزامًا على العالم والمفكر الإسلامي أن يتعقب المقاصد والقواعد الموجهة لسلوكهم وفعلهم ويحددها، قبل الشروع في التنظير. ومن هذا المنطق يمكن فهم تحرج علماء السلف من الخوض في أحداث الفتنة الأولى، وما رافقها من اقتتال وصراع دموي على السلطة. فمقارنة سلوك الصحابة بالمقاصد والقواعد الإسلامية العامة هو ما منع فقهاء السياسة المتقدمين، ويمنعنا اليوم، من إجازة الاقتتال على السلطة بين المسلمين، والبحث عن بديل سلمي لتحديد العلاقات السلطوية، رغم تورط بعض الصحابة في الصراع السلطوي المسلح. ذلك أن الاقتتال من أجل السلطة يتعارض مع مقاصد الإسلام العامة وقواعده الكلية.

ورغم اعتماد كثير من علماء الإسلام السابقين واللاحقين على التحليل الوظيفي للظاهرة السياسية، فإننا لا نعدم نماذج من التحليل المقصدي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. ولعل من أبرز تلك النماذج تحليل ابن خلدون لاشتراط قرشية الإمام المختار. فابن خلدون يلحظ تعارض شرط القرشية

[١٢] الماوردي، **الأحكام السلطانية**: ٩.

المتعلق برابطة النسب ومقاصد الشريعة التي تعوّل على الجدارة لا النسب في المفاضلة بين الناس. يقول ابن خلدون: "إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها"[١٣]. لذلك يعمد ابن خلدون إلى البحث عن علة إشتراط القرشية ليخلص بعد دراسة وتحليل إلى النتيجة التالية: "وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها [أي المصلحة في إشتراط النسب][١٤] إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وينتظم حبل الإلفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم. وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم إنقيادهم"[١٥]. وليس يعنينا الآن بحث مصداقيبة نظرية العصبية الخلدونية أو تقرير قيمتها المعيارية أو المعرفية، بل ما نريد أن نشدد عليه هنا هو توظيف ابن خلدون للتحليل المقصدي في فهم الظاهرة السياسية.

إن مهمة الباحث، من منظور التحليل المقصدي، لا تنتهي مع تحديد البنية السلطوية، والوظائف الملحقة بها، للجماعة السياسية في فترة تاريخية معينة، بل تتجه بدءًا إلى تحديد القوانين والمبادئ العامة التي تحكم الحياة السياسية وتوجهها، ومن ثم استخدام تلك المبادئ لتقويم التجربة السياسية في زمان ومكان محددين، وإظهار عناصر الخصوص والعموم فيها. فالمبادئ الكلية هي وحدها القادرة على الانفكاك من شروط الزمان والمكان، وهي لذلك عنصر أساسي من عناصرتكوين البنية السياسية العامة. بل يمكن القول إن تطوير

---

[١٣] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة: ١٥٤، دار الفكر، (د.ت).

[١٤] استخدمنا المعترضات التربيعية [ ] في هذا البحث عند إضافة عبارة توضيحية على النص الأصلي.

[١٥] المصدر نفسه.

نموذج عـام للدولـة الإسـلامية يعتمـد اعتمـاداً جذريـًا على توظيـف التحليـل المقصدي، والبحث عن المبادئ الكلية للنظام السياسي الإسلامي.

٣ – النموذج بين المثالية الطوباوية والمثالية الاعتبارية

السؤال الذي يعترضنا هنا هو التالي: ألا تنطوي الدعوة إلى تطوير نمـوذج عام وتحديد المبادئ الكلية للنظام السياسي على خطر انفكـاك النظريـة الحاصلـة عن ملابسات الواقـع العملـي للجماعـة السياسية، وبالتـالي النـزوع إلى المثاليـة الطوباوية التي تقدم نماذج غير قابلة للتحقيق على أرض الواقع؟

للإجابة عـن هـذا السـؤال لا بـد، بـدءًا، مـن التفريـق بـين سمـات المثاليـة الطوباوية والمثالية الاعتبارية. إذ تتجلى المثالية الطوباوية في تطويـر منظومـة مـن الأفكار المبنية على مسلمات لم تخضع تاريخيًا للتجربة العمليـة، أو لا تتفـق مـع المعطيات الاجتماعية والنفسية للحياة الإنسانية. ولعل أبرز الأمثلـة علـى الفكـر المثالي الطوباوي النظام السياسي الذي طوره الفيلسوف الإغريقـي أفلاطـون في كتاب **الجمهورية**، وأشرنا إلى طرف منه آنفًا. فبعد دعوتـه إلى تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقـات متمـايزة، تتخصص إحداهـا في العمـل السياسـي والإداري، وتتـولى قيـادة المجتمع وإدارة شـؤونه العامـة، وتتخصـص الثانيـة في العمـل العسكري، وتتولى مهمة الدفاع عن الدولة ضد أعدائها، بينما تتخصص الطبقة الثالثة والأخيرة، والتي تشكل أغلبيـة السـكان، في العمـل الإنتـاجي مـن زراعـة وصناعة وخدمات عامة، يتابع أفلاطون تنظيره الطوباوي فيقرر حرمـان الطبقـة الحاكمة آصرة الزواج، داعيا إلى إبقاء العلاقات بـين الجنسـين مفتوحـة، بحيـث يُمنع أفراد هذه الطبقة من إنشاء أسر أو اتخاذ أطفال. ويعلـل أفلاطـون إجـراءه التعسفي هـذا بالاحتكـام إلى الضـرورة السياسية. فإلغـاء مؤسسـة الـزواج في صفوف الأسرة الحاكمة إجراء ضروري في نظر أفلاطون للحيلولة دون انقسـام هذه الأسرة الطبقة إلى أسر صغيرة، وما يتبع ذلك من إمكان احتكار السلطة في إحداها، وحرمان الآخرين من حق المشاركة في السلطة، وبالتالي إلغـاء التقسـيم التخصصي لمهمات المجتمع ووظائفه. وبالمثل يحظر أفلاطـون علـى أبنـاء الطبقـة الحاكمة حق الملكية الخاصـة، خشية افتتـان الحكـام بـالثروة، والعكـوف علـى

جمعها والاستمتاع بها، واستخدام إمكانياتهم السلطوية لانتزاع أموال الرعية واستغلال خيرات البلاد لتحقيق مآرب خاصة.

وفي مقابل النزعة المثالية الطوباوية تقف النزعة الواقعية الارتهانية التي ترفض كل فكر متعال على الواقع الراهن أو داع إلى تطويره وتبديله. ولأن الواقع السياسي الراهن لأغلب المجتمعات الإنسانية قد تم تشكيله وفق النموذج الغربي، فإن دعاة الفكر الارتهاني هم من القيادات الفكرية الغربية أو التغريبية. فلابد إذن للأمة الإسلامية، وقياداتها السياسية والفكرية، من رفض النهج الارتهاني وتبني نهج مثالي، وذلك لاعتبارين. **أولاً**، إن قبول النهج الواقعي الارتهاني في التعامل مع القضايا السياسية يعني تكريس الوضع الراهن للعالم الإسلامي، وهو وضع يتصف بالفوضى السياسية، والاستلاب الثقافي والاقتصادي. **ثانيًا**، إن تبني منظومة من القواعد والمبادئ الكلية، والعمل لتحقيقها في أرض الواقع هو عمل يتصف بطبيعته بالمثالية. إلا أن تبني نهجًا مثاليًّا لا يعني بالضرورة اللجوء إلى المثالية الطوباوية المتمثلة في المشروع الأفلاطوني المتعارض في أسسه ومقاصده مع معطيات الوحي والتاريخ، بل يمكن للمنهج المثالي أن يأخذ شكلاً مغايرًا تمامًا، شكل المثالية الاعتبارية.

تتميز المثالية الاعتبارية عن المثالية الطوباوية في أنها لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري، بل تعمد إلى تطوير نموذجها السياسي من خلال اعتبار تطبيقاته التاريخية، وتحاول استيعاب التطبيق بالرجوع إلى أسسه المبدئية. وبالتالي فإن المثالية الاعتبارية تتفادى إفراط المثالية الطوباوية التي تتجاهل القيود الوجودية التي تحدد إمكانية وحدود تطبيق المثال على أرض الواقع، كما تتفادى تفريط الواقعية الارتهانية التي تتعامى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه. ومن هذا المنظور فإن التوجه المثالي الاعتباري لا يرى العلاقة بين النموذج السياسي وتجلياته التاريخية على أنها علاقة أحادية ينعكس عبرها التطبيق التاريخي للمثال بحذافيره، أو ينبثق خلالها النموذج بكامله من التجربة التاريخية، بل يعتبرها علاقة جدلية يتم عبرها وخلالها تطوير الواقع ليقارب المثال، وتعديل النموذج بناءًا على معطيات التجربة ودروسها.

٤ – النموذج السياسي في النظرية الإتباعية

لا بد إذن لأي نظرية سياسية من أن تعتمد وتتبنى نموذجيًا محددًا، سواء انبنى هذا النموذج على فكر مثالي طوباوي أو فكر واقعي ارتهاني، أو اعتمد على فكر متوسط بين هذين الطرفين، أي على المثالية الاعتبارية. لذلك فإننا مطالبون قبل الشروع في تحديد الأسس العامة للنظام السياسي الإسلامي بتبرير جهدنا التنظيري الرامي إلى تطويرنظرية عامة وتقديم نموذج قياسي بديل، بدلاً من الاكتفاء بالنموذج الثاوي في النظرية الاتباعية[١٦]. إن النموذج المعتمد للنظرية الاتباعية التي طورها الفقهاء الأصوليون هو النموذج الراشدي. فالماوردي، مثلاً، يؤسس طريقة تعيين الإمام على الطرق الإجرائية التي اعتمدها الخليفتان الأول والثاني، فيقول: "والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في صدد من تنعقد الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عامًا والتسليم لإمامته إجماعًا. وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها و لم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها"[١٧].

يظهر من المثال السابق أن الماوردي يرد قول العلماء الداعين إلى اشتراك جمهور أهل الحل والعقد في اختيار الإمام بدعوى مخالفة هذا القول للطريقة التي أتبعت عند اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق. ويلاحظ أن الماوردي اعتمد عمل الصحابة دون النظر إلى محدداته المبدئية، ودون اعتبار أو تحديد القاعدة العامة التي وجهت هذا السلوك ومقارنتها بالمبدأ القرآني أو المقصد الشرعي.

---

[١٦] آثرنا استخدام تعبير النظرية الإتباعية، بدلاً من تعبير النظرية التقليدية، لوصف النظرية السياسية التي طورها فقهاء السياسة الاوائل نظراً لأن نعت النظرية بالتقليد لايعكس المساهمات الاجتهادية الهامة لعديد من علماء السلف الذين شاركوا في تطويرها.

[١٧] الماوردي، مصدر سابق: ٦.

كما لم يحاول الماوردي تفهم الحيثيات الاجتماعية أو الظروف السياسية وربطها بطريقة اختيار الخلفاء الراشدين. وبالتالي فإن سلوك الصحابه العملي اكتسب قيمة معيارية وتشريعية بغض النظر عن مدى مطابقته أو معارضته لمبادئ الوحي ومقاصده.

لاشك أن تجربة الرعيل الأول تجربة بالغة الأهمية لا يمكن لأي عمل تنظيري جاد تجاهلها. إلا أن أهمية هذه التجربة لا تعود إلى أشخاص الصحابة، بل إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال إلى واقع معيش وأفعال منجزة من جهة، وإلى قرب عهدهم بالرسالة السماوية وحاملها عليه الصلاة والسلام من جهة أخرى. لذلك فإن نموذجية تجربتهم يجب أن تنبني على فهم صحيح وواضح للمبادئ التي وجهتهم، وللقواعد السلوكية التي ضبطت تفاعلهم وتعاملهم. أما تقليدهم تقليدًا أعمى قبل تعيين محددات فعلهم، وأما اتخاذ البنى السياسية والمؤسسات السلطوية التي طوروها واعتمدوها نموذجًا عامًا يحتذى في كل مكان وزمان، فذاك عمل غير علمي، يتعارض مع مبادئ التفكير السليم التي حددها القرآن الكريم، وفي مقدمتها مبدأ السلوك المنضبط علميًا، والمتمثل بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: ٣٦).

فإذا سلمنا بأن نموذجية التجربة الراشدية تتعلق بالقواعد الكلية التي وجهت أفعال الصحابة، لا بذواتهم وأشخاصهم، وجب، أولاً، تحديد هذه القواعد، وذلك باستقرائها من أقوال الرعيل الأول وأفعالهم. وعندما تصبح القواعد الموجهة لسلوك الصحابة السياسي واضحة بينة يمكن، من ثم، مقارنتها مع مبادئ الوحي وتوجيهاته الكلية لتعيين أوجه التوافق والتعارض بين مبادئ التنزيل الإلهي وقواعد السلوك. فإذا تم إنجاز هاتين الخطوتين أمكن الانتقال إلى الخطوة الأخيرة، والمتمثلة بتحليل البنية السياسية المتولدة عن القاعدة العامة، وذلك لتحديد الخاص والعام في تلك البنية. فالبنية السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البنية الاجتماعية للجماعة

السياسية. وبالتالي فإن تنزيل المبدأ العام على وسط اجتماعي مغاير لا يمكن أن يتم من خلال استعارة البنية السياسية الأولى وتشغيلها في الوسط الجديد، بل لا بد من إعادة ترتيب البنية السياسية لإعمال المبدأ العام في سياق البنية الاجتماعية المهيمنة.

إن الدراسات التي تريد استرجاع البنية السياسية المنبثقة عن تجربة الرعيل الأول تتجاهل الفروقات الجلية في البنية الاجتماعية بين المجتمع الراشدي والمجتمع المعاصر. فالمجتمع المعاصر مجتمع صناعي تعددي البنية، يعتمد لتحقيق وظائفه على هيئات ومنظمات متشابكة ومعقدة. وهو مجتمع يعول في نشاطاته على شبكات من الفعاليات الإدارية والتجارية توظف تقنيات متقدمة وخطط عمل متطورة. وتتداخل فيه المصالح وتنتشر، وتقصر فيه المسافات وتتلاشى، في حين يتزايد الاعتماد المتبادل بين الجماعات السكانية. هذا المجتمع يختلف اختلافًا جذريًا عن المجتمع الرعوي أو الزراعي الأحادي البنية الذي ورثه الصحابة، حيث ترتبط المصالح بوحدات صغيرة متناثرة، ويقتصر النشاط على مهام معدودة بسيطة، وتتحدد القرارات الجماعية بقضايا قليلة محصورة بهموم محلية.

٥ - القواعد المنهجية لتطوير نظرية عامة

يتضح من النقاش السابق أن قيام مؤسسات سياسة إسلامية، تتلاءم ومعطيات الحياة المعاصرة، يتطلب بناء نظرية عامة للدولة الإسلامية. وهذا يحتاج بدوره إلى تطوير منهج علمي مناسب. إن منهج البحث العلمي الذي سنعكف في الصفحات التالية على إظهاره وتحديد أسسه وآلياته، ينطلق من نفس المنطلقات التي اعتمدها علماء السياسة المتقدمون، وبالتحديد نصوص الوحي والتجربة التاريخية للأمة. إلا أننا سنعتمد في تعاملنا مع هذين المصدرين على قواعد مختلفة بعض الشيء عن تلك التي استخدمها الأولون لتطوير النظرية الاتباعية. فأسس النظام السياسي الذي طوره علماء السياسة المتقدمون انبنت على نصوص مفردة أو أحداث تاريخية معزولة عن سياقها النصي أو الاجتماعي

العام، سيقت لدعم تصور معين أو مبدأ محدد. هذا الانتقال المباشر من النص أو الحدث المفرد لتعيين البنية السياسية وتحديد أسس العمل السياسي لا يؤدي إلا إلى تطوير بنى وممارسات تتناسب والظرف التاريخي الخاص، والبيئة الاجتماعية الموافقة والمساوقة للجهد التنظيري؛ وبالتالي فإن البنى والممارسات الناجمة عن عملية التنظير هذه مقيدة ومرتبطة بالظرف التاريخي المواكب.

إن تطوير نظرية عامة للدولة الإسلامية يقتضي إعتماد مبادئ وقواعد كلية للفعل السياسي، مستمدة من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية للأمة. لذلك فإن قضايا المنهجية تتعلق أساسًا بقواعد وآليات إستنباط المبادئ الكلية من مصادرها المعتمدة. فما هي مصادر التنظير السياسي، وما هي آلياته؟

تنطلق العملية التنظيرية من مصدرين: نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية. فنصوص الوحي هي، دون شك، الأساس الأول والمعيار الرئيسي الذي ينطلق منه المسلم لبناء تصوراته وإستقاء قيمه وتحديد قواعد فعله وسلوكه. لكن فهم النص المنزل وتمييز أحكامه يتطلب دراسة الظرف التاريخي الذي واكب نزوله. ومن هذا المنظور كان إهتمام علماء السلف بتقصي أسباب نزول آيات الكتاب. ومن هذا المنظور أيضًا اهتم علماء السلف بدراسة التجربة التاريخية للرعيل الأول وتحليل الأحداث والممارسات السياسية التي أحاطت بقيام أول نظام سياسي في تاريخ الإسلام. وكما يتطلب فهم النص دراسة الظرف التاريخي المواكب لنزوله، فإن تطبيق النص على واقع حياتي مغاير يتطلب دراسة متأنية للظرف الاجتماعي لتحديد أوجه الشبه والخلاف بين الظرفين. إذ لا يمكن لمن جهل الاختلاف والتشابه بين الحالين تطبيق الأحكام الشرعية، أو تحقيق مناط الحكم الشرعي. ولقد تنبه الإمام الشاطبي منذ القديم إلى العلاقة التبادلية بين النص والواقع، فعبر عن ذلك بقوله: "كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين. أحدهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية، أعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر أم بالتدبر؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورة. والثانية نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو نقلي. فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط. والثانية راجعة إلى الحكم؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية. فإذا قلت

إن كل مسكر حرام، فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود فيه ليستعمل أو لا يستعمل . . . فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط"[18]. إن الحاجة إلى دراسة الظرف الاجتماعي التاريخي ومعرفة حيثياته لتحديد السبيل لتنزيل الحكم الشرعي على الواقع آكد وأبلغ في الدراسات السياسية، نظرًا لتشابك البنية الاجتماعية وتعقيدها، وغموض خصائص الحياة الانسانية، قياسًا على خصائص الأشياء المادية.

٦ - المصدر الأول للتنظير السياسي: نصوص الوحي

إن نصوص الوحي هي، كما نوهنا سابقًا، المصدر الأساسي للتنظير السياسي. ونحن إذ نقرر ذلك لا نأتي بجديد، بل نؤكد القاعدة التي اعتمدها علماء المسلمين الأوائل. لكن مصدرية النص المنزل لا تعني بأي حال أن يقوم المنظِّر بسوق إتفاقي لنصوص مختارة دعمًا لمقولاته وأطروحاته، بل لا بد من ارتكاز النظرية السياسية على منظومة من المبادئ والقواعد العامة مستخرجة من النصوص عبر عملية استقراء شامل لكافة النصوص المتعلقة بالظاهرة المدروسة. وتمر عملية الاستقراء هذه عبر عدد من الخطوات المتعاقبة والمترابطة، يمكن تلخيصها على النحو التالي.

أولاً: اختيار النصوص التي تتناسب من حيث الموضوع أو المصطلح مع الظاهرة المعنية. فعند دراسة ظاهرة القيادة السياسية، مثلا، يعمد الباحث إلى انتقاء النصوص التي تناسب موضوع البحث، فيتعقب النصوص التي تتضمن مصطلحات قرآنية مكافئة لمصطلح القيادة، مثل "ولاية الأمر" و "الإمامة"، أو تحتوي معانِيَ ودلالات مناسبة للظاهرة المدروسة.

ثانيًا: فهم المعنى العام للنص وفق قواعد اللغة العربية. وهذه القواعد تنقسم إلى قواعد نحوية تحدد العلاقة بين الألفاظ، فتميز بين الفعل والفاعل والمفعول والظرف والمضاف ... إلى آخره؛ وقواعد لغوية تحدد المعاني المعجمية للألفاظ وطريقة استخدامها؛ وقواعد بيانية تحدد كيفية تمييز الحقيقة من المجاز وفهم

---

[18] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**: ٣/٤٣-٤٤، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

التراكيب والاستعارات اللغوية. إن التقيد بالقواعد اللغوية شرط أساسي لمنع تحريف معاني النصوص وإبعادها عن مقاصدها الرئيسية. ونجد في تاريخ الفكر السياسي أمثلة عديدة لعلماء تورطوا في تأويل الآيات القرآنية وإخراجها من الحقيقة إلى المجاز، حتى عند عدم احتمال مثل هذا الاخراج. ولعل أكثر من تورط في هذا الباب علماء الشيعة والصوفية الذين أولوا آيات الكتاب بمعان لا يمكن للنص احتمالها بأي حال من الأحوال. فينقل الفقيه والمحدث الشيعي علي بن الحسين بن بابويه القمي في كتابه **الإمامة والتبصرة** عن أبي جعفر أنه أوّل قول الله عز وجل: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴾ (الملك: ٣٠) فقال: "هذه آية نزلت في القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو، فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء وحلال الله جل وعز وحرامه"[١٩]. ولا يعنينا هنا البحث في صحة نسبة هذه الرواية إلى أبي جعفر، إنما يعنينا أن نبين أن مثل هذا التأويل يتعارض وقواعد التأويل المتبعة في لغة العرب، والمعتمدة عند علمائها. ذلك أن إخراج اللفظ من الحقيقة إلى المجاز يشترط عدم إمكان حمل النص على الحقيقة من ناحية، ووجود قرائن لفظية أو حالية تحدد معناه المجازي من ناحية أخرى. والنص السابق ظاهر المعنى، يمتن فيه الله تعالى على عباده ويذكرهم باعتمادهم على فضله وحاجتهم إلى عطائه وكرمه، ويحذرهم من قدرته على منع العطاء وإيقافه إذا ما تمادوا في غيهم. إن بين هذا المعنى الظاهر بمفرداته، المناسب في سياقه، والمعنى الذي أورده القمي لبونًا شاسعًا.

لاشك في أن معرفة أسباب نزول الآية يساعد المفسر ويسهل مهمة تحديد المعاني المفردة والمعنى الكلي للنص. إلا أن أسباب النزول ليست تفسيراً يقدمه صحابي أو تابعي، بل هي حدث رافق وواكب نزول الآية. ويمكن القول أن فهم الظرف التاريخي والملابسات الخاصة التي رافقت النزول ربما يكون حاسماً في فهم النص. ومن هذا القبيل تحديد معنى لفظ فاسق في قوله تعالى:

---

[١٩] علي بن الحسين بن بابويه القمي، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**: ١١٥-١١٦، بيروت: دار المرتضى، ١٩٨٥م.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾ (الحجرات: ٦).

فالمفهوم القرآني العام للفظ فاسق يتعلق بمخالفة المرء في أفعاله لتعاليم الإسلام. والحكم المستنبط من هذا الفهم وجوب التبين والتحقق من صحة خبر نقله رجل ظاهر الفسق. إلا أن المعنى المستنبط بعد دراسة أسباب النزول يفيد عدم اشتراط ظهور الفسق في أفعال حامل النبأ قبل وقوع الحدث الذي استوجب التبين. فقد نقل ابن كثير عن مجاهد وقتاده أن رسول الله أرسل الوليد بن عقبة ابن أبي معيط إلى بني المصطلق ليصدّقهم [أي يأخذ منهم الصدقة]؛ فتلقوه [أي خرجوا من حيّهم للقائه] بالصدقة؛ فرجع فقال إن بني المصطلق قد جمعت لك لتقاتلك . . . وأنهم قد ارتدوا عن الإسلام. فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد رضي الله عنه وأمره أن يثبت ولا يعجل. فانطلق حتى أتاهم ليلاً. فبعث عيونه، فلما جاؤوا أخبروا خالدًا رضي الله عنه أنهم مستمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم. فلما أصبحوا أتاهم خالد رضي الله عنه فرأى الذي يعجبه، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره الخبر، فأنزل الله تعالى الآية"[٢٠].

واضح من الرواية السابقة أن كلمة "فاسق" استخدمت في سياق الآية لتصف سلوك مبعوث رسول الله الذي اتهم بني المصطلق بالتمرد والردة، بناءًا على ظنون وتخمينات وأوهام نابعة من هلع وضعف نفسي. لقد توهم الوليد الشر عند رؤيته جموع بني المصطلق خارج حيهم، ففسر خروجهم على أنه ارتداد عن الإسلام ليعلل رجوعه إلى المدينة خاوي الوفاض. فالفسق هنا وضع طارئ، وليس سلوكًا معتاداً من الوليد. ولو كان الفسق معروفًا على الوليد لما ائتمنه رسول الله على أموال المسلمين بادئ بدء.

إن تفسير النص وتحديد معناه الكلي مرتبط بسياقه العام، وهو سياق ذو أبعاد ثلاثة: (١) سياق نصي، و (٢) سياق خطابي، و (٣) سياق حالي أو وجودي. فالسياق النصي يمكّننا من ربط مفردات النص المدروس وجمله

[٢٠] ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير: ٣/٣٦٠، اختصار عبد الرحمن الصابوني، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٣٩٩ هـ.

بمفردات وجمل النصوص السابقة واللاحقة له مباشرة. في حين يمكّننا السياق الخطابي من فهم المفردات التي هي موضوع البحث من خلال مقارنتها بمثيلاتها في الخطاب القرآني أو النبوي، كما يمكّننا من ربط الأحكام المتولدة عن النص المدروس بالأحكام المتفرقة في هذا الخطاب. أما السياق الحالي فإنه يسمح لنا بفهم الدلالات الاجتماعية والسياسية للنص على الواقع المشهود. ومن هنا تبرز أهمية أسباب نزول القرآن الكريم باعتبارها السياق الحالي للوحي الإلهي.

ثالثًا: الخطوة الثالثة في استقراء المبادئ السياسية الكلية من النصوص تتمثل في تعليل النص لاستخراج الحكم العام المتضمن فيه. والتعليل، أو معرفة علة الحكم، عملية لازمة في جميع الأحكام التي تنظم الأفعال التبادلية للأفراد، كالبيع والشراء والقصاص، وهو ما يعرف في الفقه الاتباعي بفقه المعاملات. إذ لا يمكن قياس الأشباه والنظائر دون معرفة علة أو مناط الحكم. وهذه المعرفة ألزم في القضايا السياسية، نظرًا لارتباط تطبيق هذه الأحكام بمصالح المسلمين العامة، والمتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. فالمتتبع لآيات القتال في القرآن الكريم، مثلاً، يجد نصوصًا توجب كف الأيدي عن القتال، وأخرى تدعو إلى السلم والمصالحة، وأخرى تأمر وتحرض على القتال. ولا يمكن إزالة التعارض الظاهر في هذه النصوص إلا من خلال تحديد العلل التي أوجبت القتال حينًا ودعت إلى السلم حينًا آخر.

رابعًا: إن التعارض الظاهر بين الأحكام المستخرجة في الخطوة السابقة لا يمكن إزالته بصورة منهجية إلا من خلال استنباط قواعد عامة ومقاصد كلية للفعل السياسي ضمن المجتمع الإسلامي. وهذا يحتاج إلى تصنيف الأحكام المستخرجة في الخطوة الثالثة ضمن مجموعات تنتظم تحت مبادئ عامة. فيمكن، على سبيل المثال، من خلال مراجعة مجموعة الأحكام التي تحظر الغرر في البيع، أو إتلاف مال الغير، أو سرقة أملاك الآخرين واختلاسها، استنتاج قاعدة احترام الملكية الخاصة، ووجوب صيانة الجماعة السياسية لممتلكات أفرادها، ضمن القيود العامة التي تحددها القواعد التشريعية. فالانتقال من الخاص إلى العام عبر عملية تجريد متتال، بحثًا عن القواعد العامة والمقاصد الكلية، هو شرط رئيسي لتطوير منظومة مطردة ومتسقة من الأحكام الشرعية. إذ يهدف التجريد المتتالي إلى غاية مزدوجة. فمن ناحية يمكن إزالة التناقضات الداخلية

الظاهرة، وبالتالي إيجاد نظام سياسي يتصف بالاطراد والتماسك في بنيته الإدارية والسلطوية. وبذلك يمكن تجاوز الطبيعة التجزيئية للفكر السياسي المتولد عن المنهج الاتباعي، وتطوير فكر مترابط متكامل. ومن ناحية أخرى يمكننا من خلال عملية التجريد هذه من الوصول إلى أحكام يقينية قطعية. ذلك أن الأحكام المستخرجة من آحاد النصوص لا يمكن، كما لاحظ الشاطبي قديمًا، أن ترقى إلى مرتبة القطع، بل تبقى عرضة للظن والشك. يقول الشاطبي: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيح ينبني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم"[٢١].

ولا بأس من التنبيه هنا إلى أن المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق ضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس التي عّرفها الشاطبي[٢٢]. ذلك أن ما أسماه الشاطبي مقاصد الشريعة ليست سوى المقاصد العامة للاحكام القانونية الحقوقية، وليست هي مقاصد الوحي بكليتها. فالشريعة في مصطلح الفقهاء هي مجموعة الأحكام الشرعية التي تنظم الحياة الجماعية، وهي بذلك لاتطابق في معناها المصطلح القرآني. وبالتالي فإن عالِم السياسة يحتاج إلى تحديد مقاصد النظام السياسي من خلال عملية إستقراء مستقلة.

٧ – النص القرآني والنص النبوي

استخدمنا فيما سبق عبارة نصوص الوحي للدلالة على آيات الكتاب وأحاديث الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام دون تمييز. ذلك أن الحديث الصحيح هو الوعاء الذي نقل إلينا تطبيق رسول الله لوحي السماء. فالسنة النبوية شارحة وموضحة ومفصلة لأحكام الكتاب. ومن هنا حرص علماء المسلمين على تدوينها، واعتمدوها لفهم توجيهات الكتاب الكريم. ومنذ وفاة

---

٢١ الشاطبي، **الموافقات**: ٣٩/١.

٢٢ حصر الشاطبي مقاصد الشريعة في خمس: حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعرض. وقد توصل إلى مجموعة المقاصد هذه، فيما يبدو، من استقراء الأحكام الفقهية التي تنظم الحياة الداخلية للجماعة، من أحكام معاملات وقصاص وغيرها. ولو أنه اعتبر الأحكام التي تحدد مهمات الأمة تجاه الجماعات الإنسانية المغايرة لوجد مقاصد أخرى.

رسول الله عليه الصلاة والسلام اعتمد الصحابة على أقواله وأفعاله لبيان أحكام الكتاب وفهم مدلولاتها. لكنهم لم يروا أن الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله صنو للقرآن من حيث الاحتجاج والاتباع، بل جعلوها تابعًا للكتاب وقيدوا أحكامها بأحكامه. فعائشة رضي الله تعالى عنها ردت حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه" لمعارضته لقول الله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (النجم: ٣٨). كما ردت حديث "إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس والمرأة والدار" لمخالفته مبدأً توحيديًا رئيسيًا، وهو أن الأمر كله بيد الله. واستمر هذا الفهم لموقع الحديث من القرآن عند التابعين. فالإمام مالك بن أنس توقف في العمل بحديث "من مات وعليه صيام صام عنه وليه" لمعارضته المبدأ القرآني الثابت ﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾. كما أنكر حديث "إذا ولغ كلب إناء أحدكم فاغسلوه سبع مرات إحداهن بالتراب" لتناقض ذلك مع جواز أكل الصيد الذي حمله الكلب، قائلاً: "يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟"[٢٣].

واستمر رد الحديث أو التوقف فيه عند تعارضه مع القواعد القرآنية إلى أن قام الإمام الشافعي بتأسيس الحديث كمصدر مستقل بذاته، لا كمصدر تابع للكتاب. ففي كتابه الهام **الرسالة** جعل الشافعي السنة مصدرًا تشريعيًا مستقلاً، وذلك بإعطائها خاصية ثالثة إضافة إلى الخاصيتين اللتين أجمع عليهما علماء السلف قبله: متابعة أحكام الكتاب وتبيين مجملها[٢٤]. الخاصية الثالثة التي أثبتها الشافعي هي إنشاء حكم لم ينص عليه الكتاب أو، بتعبير الشافعي "ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب"[٢٥]. ودلل الشافعي على خاصية إنشاء الأحكام التي تتمتع بها السنة بالإشارة إلى الأحاديث التي تأمر برجم الثيب الزاني بدلاً من جلده، أو تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، وغيرها من الأحاديث التي أثبتت أحكامًا لم يذكرها القرآن، ليكرس بذلك إستقلال الحديث، ويرفع مرتبته إلى مرتبة القرآن الكريم. يقول الشافعي: "قال [القائل هنا مناظر للشافعي مستور الهوية] : أفرأيت لو قال قائل، حيث وجدت القرآن ظاهرًا

---

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**: ٣/١٩-٢٢.

[٢٤] محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**: ٩١، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية.

[٢٥] المصدر نفسه: ٩٢.

عامًا ووجدت السنة تحتمل أن تبين عن القرآن، وتحتمل أن تكون بخلاف ظاهره، علمت أن السنة منسوخة بالقرآن. فقلت له لا يقول هذا عالم. قال ولم؟ قلت إذا كان الله فرض على نبيه اتباع ما أنزل إليه، وشهد له بالهدى، وفرض على الناس طاعته. وكان اللسان، كما وصفت من قبل، محتملا للمعاني، وأن يكون كتاب الله ينزل عامًا يراد به الخاص، وخاصًا يراد به العام، وفرضاً جملة بينه رسول الله، فقامت السنة مع كتاب الله هذا المقام، لم تكن السنة لتخالف كتاب الله، ولا تكون السنة إلا تبعًا لكتاب الله، بمثل تنزيله، أو مبينة معنى ما أراد الله، فهي بكل حال متبعة كتاب الله"[٢٦].

إن الأمثلة التي ضربها الإمام الشافعي للتدليل على أطروحته على أن الحديث ينشئ أحكامًا، ولا يكتفي بتبيان الأحكام التي أنشأها القرآن، لا تستقيم في إعطاء الحديث إستقلالية تشريعية. ذلك أن حكم رجم الثيب الزاني، وحرمة الجمع بين المرأة وعمتها، لا ينبني على أحاديث آحاد فحسب، بل أيضًا على إجماع أجيال المسلمين المتقدمة على فترة تدوين الحديث على أن هذه الممارسات سنة اعتمدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الصادق المصدوق. فإشكالية اعتماد أحاديث آحاد في إنشاء حكم خارج عن أحكام الكتاب لا تتعلق أساسًا بحق الرسول في التشريع، كما يعرض الشافعي المسألة، ولكن بالطبيعة الظنية لحديث الآحاد. فالإشكالية التي تواجهنا في هذا الصدد، والتي تعود جذورها في تقديرنا إلى اجتهاد الشافعي، هي إيجاب تخصيص القرآن الكريم وتقييد نصوصه بأحاديث آحاد لا يمكن القطع بثبوتها عن رسول الله، ولا يعرف حيثيات وظروف اقتضاء أغلبها. فالشافعي يثبت خبر الواحد ويوجب العمل بمقتضاه، ويسوق للتدليل على رأيه حوادث جرت في عهد الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام تظهر عمل أهل قباء بخبر الواحد عن رسول الله، مثل خبر تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام بناءًا على نبأ صحابي واحد، أو خبر إراقة الصحابة لجرار الخمر عند إعلام أنس بن مالك لهم بنزول آية في تحريم الخمر[٢٧].

---

[٢٦] المصدر نفسه: ٢٢٢-٣.

[٢٧] المصدر نفسه: ٤٠٦-٤٠٩.

إن الإشكالية التي تواجهنا عند بحث قيام السنة بإنشاء حكم سكت عنه القرآن، أو تخصيص وتقييد حكم قرآني عام أو مطلق، لا تتعلق بصواب عملية تخصيص السنة وتقييدها للقرآن؛ فهذه مسألة نثبتها ولا نشكك بسلامتها. لكن **الإشكالية كما نراها تتعلق بإطلاق عملية الإنشاء أو التخصيص أو التقييد دون ضبطها بضوابط تحول دون إخضاع القطعي لهيمنة الظني.** فكما يؤدي رفض حجية الحديث إطلاقًا إلى الذهاب بالأحكام الموضحة والمفسرة التي أتت بها الأحاديث، فإن إطلاق دور الحديث المقيد والمخصص يؤدي إلى هيمنة المقاصد والقواعد العامة الثاوية في الحديث على تلك المستبطنة في آيات الكتاب. وهذا يؤدي إلى إعطاء الحديث الظني الثبوت اليد العليا في تحديد المفاهيم العامة والأهداف الكلية لتعاليم الوحي. لقد أبرز الإمام الشاطبي هذه الإشكالية بإحكام، فعمد إلى تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة تحديدًا صارمًا، كما يتضح في النص التالي. يقول الشاطبي: "كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيًا أو ظنيًا، فإن كان قطعيًا فلا إشكال في اعتباره ... وإن كان ظنيًا فإما يرجع إلى أصل قطعي أو لا. فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضًا. وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، و لم يصح إطلاق القول بقبوله. ولكنه قسمان: قسم يضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام. فأما الأول فلا يفتقر لبيان. وأما الثاني، وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضًا ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد. وأما الثالث، وهو الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال . . . وأما الرابع، وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعيًا، فهو في محل النظر، وبابه باب المناسب الغريب"[٢٨].

لا بد إذن من التشديد على تبعية الحديث للكتاب، ورفض فكرة إستقلاليته. وبالتالي فإن قبول متن الحديث الصحيح أو التوقف فيه مرهون بموافقته للقواعد والمبادئ العامة المستخرجة من عملية استقراء النصوص، كما أوضحنا سابقًا. لذلك لا يصح الاستدلال على شرعية بنية أو ممارسة سياسية

[٢٨] الشاطبي، مصدر سابق: ٣/١٥-٢٥.

معينة بالاستناد إلى أحاديث منفردة، أو حتى آيات منفردة. بل لا بد من تضافر وتضايف الآيات والأحاديث عبر عملية استقراء شامل، تؤدي إلى إثبات القواعد العامة والمقاصد الكلية. إن عملية بناء منظومة من المبادئ الكلية ثم اعتمادها أساسًا لتقويم الأفعال وتوجيهها عملية ضرورية لتنظيم السلوك الفردي والجماعي للمسلم في مختلف مناحي الحياة. إلا أن اعتماد هذا المنهج ألزم وآكد في قضايا الحياة السياسية. ذلك أن إقامة نظام سياسي ذي دلالات بالغة على حياة الأمة لا يجوز أن يستند إلى أحكام ظنية، بل لا بد من الاجتهاد لتحقيق درجة عالية من القطع أو الترجيح. لقد قبل علماء السلف الأدلة الظنية كأساس للعمل استنادًا إلى جواز إنفاذ القاضي للأحكام بناء على شهادة شاهدين، واتباعًا للصحابة رضوان الله عليهم الذين بنوا أفعالهم على خبر ظني نقله فرد أو اثنان. لكن الظن إن قبل كأساس للعمل في مسائل تمس مصالح فردية، لا يمكن اعتماده عند التأسيس لنظام يمس مصالح الأمة ويحدد مستقبلها ومصيرها.

٨ – المصدر الثاني للتنظير السياسي: الخبرة التاريخية

المعطيات التاريخية للخبرة الإنسانية هي مصدر مكمل لنصوص الوحي، المصدر الأول للتنظير السياسي. وتستمد الخبرة التاريخية أهميتها من حقيقتين. أولاهما، أنها تمكننا من فهم المحتوى العملي للمفاهيم والقواعد النظرية ذات الطبيعة المجردة. ذلك أن المفاهيم العامة والقواعد السلوكية الكلية التي يدعونا القرآن لتبنيها لا يمكن أن تتضح إلا من خلال تجليها في سلوك إنساني، ونموذج واقعي تاريخي. ومن هنا اهتم القرآن بسرد قصص الأنبياء وجهادهم لتكون نموذجًا يوضح القواعد والمفاهيم، ويجعل عملية الاعتبار ميسرة. الحقيقة الثانية هي أن الخبرة التاريخية تبين لنا حدود الفعل السياسي، والشروط اللازمة لتحقيق المقاصد والأهداف. كما تمكننا، عبر المعطيات التاريخية، من تقصي القوانين التاريخية التي تحكم تطور البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتمييزها، ومن ثم تحديد الوسائل الأنجع لتنظيم الحياة السياسية وفق أحكام الشرع.

لا شك أن المؤرخين وفقهاء السياسة من السلف قد أدركوا أهمية دراسة الخبرة التاريخية للتنظير للحياة السياسية. إلا أنهم صبّوا جُلّ اهتمامهم على التجربة الراشدية بشكل خاص، واعتبروها النموذج العام الذي يجب اعتماده في كل آن ومكان لتأسيس الحياة السياسية الإسلامية. كما انحصر اهتمامهم عند دراسة هذا النموذج في تحليل السلوك الفردي للصحابة عمومًا، والخلفاء الراشدين خصوصًا، متجاهلين القواعد والمبادئ العامة التي وجهت أفعالهم، والظروف الاجتماعية والتقنية التي قيدت قراراتهم. وهكذا تم تطوير نموذج الإمامة أو الخلافة وفق منهج تجزيئي اختزالي، فاعتبرت الإمامة خلافة للنبوة، وألحقت مهمة اختيار الإمام أو الخليفة بفريقين: أهل الإمامة وأهل الحل والعقد. واشترط في الإمام شروط نظرية، استخرجت من اعتبارات وحيثيات تاريخية، تم انتقاؤها بطريقة اعتباطية. فالخليفة يعين إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة السابق، اتباعًا لعمل الخليفتين الأول والثاني. كما يعين أهل العقد والحل وفق شروط نظرية محضة، ولا يشترط اجتماعهم من مختلف أقاليم الدولة، بل يكفي حضور من أقام منهم في عاصمة الخلافة، بل يمكن الاكتفاء بحفنة قليلة لا تزيد عن خمسة، وقد تنقص إلى رجل فرد .

لقد اقتصر جهد فقهاء السياسة الأوائل على اعتبار التجربة السياسية للأمة على عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وآثروا أن يغضوا الطرف عن معطيات الحياة السياسية في عهد عثمان، عند بدء بروز عناصر الأزمة السياسية، أو عهد علي عند اشتداد الأزمة وتحولها إلى فتنة مدمرة. يمكن إرجاع هذا التجاهل في تقديرنا إلى منهج البحث السياسي نفسه الذي أنتج النظرية الاتباعية. ذلك أن اهتمام فقهاء السياسة من السلف كان منصبًا على دراسة السلوك الفردي للقيادة الإسلامية، لا الأنساق والاتجاهات السياسية العامة للأمة. إذ تبدو مرحلة الأزمة من منظور التحليل السلوكي الفردي غير هامة نظرًا لحالة الفوضى السياسية التي واكبتها، وبالتالي عدم إمكان استخدامها نموذجًا يمكن اعتماده من قبَل قيادات الأمة اللاحقة. ويصبح، من المنظور نفسه، الحديث عن الحياة السياسية غير مُجْدٍ لأنه ينتهي إلى ترجيح موقف

طرف من أطراف الصراع على موقف الطرف الآخر، أو إدانة لصحابي وتزكية لآخر. أما من منظور التحليل النسقي، فإن الأزمة حدث سياسي هام يحتاج إلى فهم ودراسة لمعرفة الأسباب التي أدت إلى إجهاض مبكر للمشاركة السياسية العامة.

لا بد إذن من أن يتوجه التحليل السياسي إلى تحديد الأنساق السلوكية التي اتخذتها التجربة السياسية الأولى للأمة، وذلك بغية تبيّن المقاصد والقواعد العامة التي حكمت العلاقات السياسية، وتحديد البنية الاجتماعية التي قيدت الممارسات السياسية وطبعتها بطابعها. وكما لخصنا أعلاه قواعد الاستدلال النصي، نجمل فيما يلي قواعد الاستدلال الفعلي أو التاريخي.

أولاً: تحليل أفعال الأفرادالمشاركين في الحدث أو الخاضعين للظاهرة السياسية، بغية إبراز محدداتها. **ونعني بمحددات الفعل أمرين: مقاصده وقواعده. فمقصد الفعل يتحدد بالهدف الذي يسعى الفاعل لتحقيقه أو تحصيله. أما قاعدته فتتعين بأمرين، أحدهما نفسي، وهو الدافع الذي يقف وراء الفعل ويحفز الفاعل للقيام بالفعل، والآخر ذهني عضوي، وهو المهارة التقنية التي يملكها الفاعل، والتي تيسر له مهمة تحصيل المقصد.** ولتوضيح مركبات الفعل السياسي وطريقة تحليله، نضرب المثل التالي. لنفترض أننا نحلل سلوك ناخب يشارك في عملية اقتراع لاختيار رئيس جديد للبلاد. فالخطوة الأولى في عملية التحليل هذه هي تحديد مقصد الفعل، أي الهدف الذي يسعى إليه الناخب. ويتم تحديد مقصد الفعل في المثال المضروب عند معرفة هوية المرشح السياسي الذي اختاره الناخب. أما الخطوة الثانية فتتمثل في تعيين الدافع الذي حرك الناخب وحفزه للمشاركة في العملية الانتخابية. فنجد، مثلاً، أن ناخبنا هذا مدفوع بمبدأ أخلاقي تحتمه ثقافته أو التزامه الديني. أو قد نجد أن هذا الناخب مدفوع بمصلحة شخصية تتحصل بفوز مرشحه، كتخفيض نسبة الضريبة أو الاستفادة من برنامج احتماعي وعد المرشح بإنشائه، أو غير ذلك من المصالح والفوائد المادية. أما الخطوة الثالثة، والأخيرة، فتتم بتمييز الوسائل المعتمدة لتحصيل المقصد. فقد يقودنا رصد فعل الناخب إلى اكتشاف أن

الناخب عضو في هيئة أو منظمة سياسية يتعاون أعضاؤها على أعمال الدعاية والكسب الجماهيري والتعبئة الشعبية. أو قد نجد أن ناخبنا متورط في أعمال شغب تهدف إلى ترويع الخصوم وتثبيطهم للانسحاب من الحملة الانتخابية. ولا بأس من التنويه هنا إلى أن **هذه المركبات ليست منفكة أو منفصلة عن بعضها البعض، بل هي متداخلة ومتشابكة.** فالقاعدة التقنية ليست منفكة عن القاعدة الأخلاقية أو المصلحية، بل إن الثانية منهما تعين حدود الأولى. فالناخب الذي يؤمن ويعتقد بالحوار والإقناع وسيلة لحل التناقضات وتحقيق المصلحة العامة لا يمكن أن يتورط في وسائل قهرية أو عنفية لتحقيق أغراضه ومقاصده.

ثانيًا: ولأن الفعل السياسي لا يتم في فراغ، بل في وسط اجتماعي، وجب على المحلل ربط أفعال الأشخاص المتفاعلين ضمن حدث أو ظاهرة معينة. وهذا يتطلب تقسيم المجتمع الإنساني إلى جماعات سياسية وفق خطوط التشابه والاختلاف في مركبات أفعال هذا المجتمع. إن تصنيف الجموع الهائلة من الافراد في مجموعات متباينة، يجعل دراسة الظاهرة السياسية أمرًا ممكنًا وميسرًا، لأنه يختزل الأعداد السكانية الكبيرة التي تشكل المجتمع الإنساني إلى وحدات معدودة، يمكن تحديد خصائصها السلوكية والقيمية من خلال دراسة الخصائص السلوكية لأفراد "نموذجيين" وتعميم نتائج الدراسة على كامل المجموعة.

ثالثًا: بعد تصنيف أفراد المجتمع إلى جماعات سياسية، متجانسة داخليًا ومتباينة خارجيًا، يمكن تحديد القوانين العامة لتفاعلها، ورسم منحى علاقاتها. **وفي مقدمة هذه القوانين مبادئ التعاون والتصادم أو الاتحاد والفرقة بين مختلف الجماعات، وقوانين الهيمنة والخضوع.** إن تمييز القواعد والقوانين التي تحكم حركة الجماعات السياسية وتنظم علاقاتها، هو الهدف الرئيسي لأي جهد علمي وبحثي. إذ لا يمكن تفسير الظاهرة السياسية إلا من خلال معرفة القوانين العليا التي تحكم حركة المجتمع الإنساني عبر الزمان والمكان. ومن نافل القول التأكيد هنا على أن عزل القوانين التاريخية عملية بالغة التعقيد، تحتاج إلى جهود مستمرة ومتضافرة، وتعديل وتنقيح متواصلين.

إن الخطوات الثلاث السابقة، التي يشكل مجموعها قواعد الاستدلال الفعلي، خطوات متضايفة ومتكاملة، يأخذ بعضها برقاب بعض. ففي الخطوة الأولى يتم تحديد مقاصد الفعل السياسي وقواعده، بينما تتعين في الخطوة الثانية البنية السياسية، والوظيفية المنوطة بها، لمختلف الجماعات السياسية. في حين تربط الخطوة الثالثة شتى الجماعات السياسية وتحدد علاقاتها والقوانين التي تحكم تفاعلها. إن مثل هذا التحليل المتشابك يتطلب دراسة الثقافة السائدة في كل جماعة على حدة، وتحديد خصائصها المعرفية والنفسية؛ كما يتطلب دراسة مقارنة عبر الثقافات والأجيال. فالبنى والوظائف تتبدل مع تبدل مقاصد الفعل وقواعده (التغير الثقافي)، ولا يمكن رصد هذا التبدل إلا بدراسة يتم خلالها رصد عناصر التغير والثبات.

ويعترضنا هنا سؤال هام: هل نكتفي عند التنظير للنظام السياسي الإسلامي بالخبرة التاريخية للأمة، أم نتجاوزها لدراسة أحوال وأوضاع الأمم الأخرى؟

لاشك أن الأمة الإسلامية تختلف من حيث تكوينها وثقافتها وتصوراتها وقيمها عن الأمم الأخرى. **ولأن البنى والممارسات السياسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمتغيرات الثقافية والقيمية، فإن النظام السياسي لأمة ما يرتبط بخصوصياتها التكوينية والتاريخية.** ونحن نلاحظ اليوم أن الأنظمة السياسية التي اقتبست واستعارت المؤسسات الغربية، دون اعتبار الرابطة الوثيقة بين الوعي السياسي والتاريخي لأفراد المجتمع والمؤسسات السياسية المهيمنة فيه، قد فشلت فشلاً ذريعًا في تشغيل البنى السياسية المستعارة، من مجالس نيابية وأحزاب سياسية وغيرها، بطريقة تحقق المقصد والغاية المنشودة منها. فالبنى والممارسات السياسية ليست منتجات وسلع استهلاكية يمكن الاستفادة منها في أماكن بعيدة عن موطنها الأصلي، ولكنها أفعال تبادلية وعلاقات بشرية، تنبع من ضمير الجماعة السياسية، وترتكز في وعيها التاريخي. فلا بد إذن من تأسيس النظام السياسي للأمة على القواعد الأخلاقية والسلوكية لأبنائها.

بيد أن تأكيد الطبيعة الخصوصية للنظام السياسي لا يعني، بأي حال، أن دراسة الأنظمة السياسية والخبرة التاريخية للأمم المغايرة غير مجدية أو مفيدة.

ذلك أنه إلى جانب البعد التصوري القيمي في التجربة السياسية للأمم الأخرى، يمكن للراصد أن يلحظ بعدًا تقنيـًا إبداعيـًا، يتعلق بنجاعة الوسائل والخطط المستخدمة لتحقيق هدف ما. فدراسة الأنظمة الانتخابية المختلفة تمكن الباحث المسلم، مثلاً، من فهم العلاقة بين التقسيم الإداري للدوائر الانتخابية ومستوى المشاركة الشعبية للجماعات السياسية المتنافسة، أو العلاقة بين التقسيم الانتخابي وهيمنة بعض القوى السياسية على الدوائر الانتخابية.

٩ - النظرية العامة: بين الإطلاق والظرفية التاريخية

لنختم بحثنا في المنهج المقترح لتطوير نظرية عامة للدولة بتحديد درجة عموم هذه النظرية. ويمكننا صياغة السؤال على النحو التالي: إلى أي مدى يمكن اعتبار النظرية المنبثقة عن تطبيق المنهج المعتمد في هذه الدراسة على نصوص الوحي ومعطيات التاريخ نظرية عامة صالحة لكل زمان ومكان؟

ربما يكون مفيدًا، قبل الشروع بالإجابة على السؤال المطروح، تلخيص ما ذكرناه آنفًا عن البنية الأساسية لهذه النظرية.

تتألف النظرية العامة، كما رأينا آنفًا، من منظومة من المبادئ والقوانين تم استقراؤها من نصوص الوحي ومعطيات التاريخ. وتعود الطبيعة الكلية لهذه المبادئ والقوانين إلى عملية الانتقال من المشخص إلى المجرد في سلسلة متعاقبة من الإجراءات التجريدية، يتم خلالها تحديد الأحكام النصية والقواعد السلوكية العامة، ثم تعيين المبادئ والقوانين التي تحكم الوحدة الداخلية لأصناف النصوص والأفعال والعلاقات الخارجية بين الأصناف، لنصل أخيراً إلى المقاصد الكلية للنصوص والأفعال. بعد عملية الاستقراء الصاعدة من الجزئي المشخص إلى الكلي المجرد، ننتقل إلى عملية استنباط هابط، يتم خلالها الانتقال من الكلي إلى الجزئي، بغية إزالة أي تناقض داخلي بين القواعد والأحكام والحصول على منظومة متماسكة مترابطة تشكل بمجملها ما نطلق عليه هنا النظرية العامة.

لاشك أن النظرية المتحصلة من تطبيق المنهج المذكور - مع افتراض تمكن الباحث من التطبيق الصارم للمنهج - نظرية على قدر كبير من العموم لأنها

تأخذ بعين الاعتبار كافة الجزئيات المتعلقة بالنظام السياسي، متمثلة في مصدري المعرفة الرئيسيين: الوحي والخبرة الإنسانية. إلا أن عموم النظرية مقيد بعـاملين. أولا، انبناء القواعد والمقاصد على أنساق تاريخية، وبالتالي ارتباط صوابية الحكم واتساق القاعدة مع استمرار هذه الأنسـاق إلى المستقبل. بمعنى أن أي تغير في أنساق الفعل أو التركيب الاجتماعي يقتضي تعديل القواعد بما يتوافق مع طبيعة التغيير. ثانيًا، اعتماد النظرية علـى قـدرات المنظرّ الفكرية ومهاراته التحليلية والتركيبية. فإذا أخذنا بعين الاعتبار فقدان الفكر البشري للعصمـة مـن الوقـوع في الخطأ أو الوهم، وانحصاره في حدود زمان ومكان معينـين، أدركنـا أن نـاتج هذا الفكر يحتاج دومًا إلى النقد والتعديل.

إن إخضاع النظرية العامة للدولـة للنقـد والتعديـل هـو السـبيل الوحيـد لحفظ وتكريس طبيعتها العمومية. وبدونهمـا لا يمكـن للنظريـة العامـة للدولـة الإسلامية، أو أي نظرية أخرى أنتجها جهد بشري، من الاحتفاظ بعموميتها أو حيويتها، بل لا تلبث أن تتحول إلى نظرية منفكة عـن التطـور التـاريخي للحيـاة الإنسانية، وغير قادرة، بالتالي، على توجيه الفعل وتنظيم الحياة السياسية.

الفصل الثاني

العقيدة والسياسة

١ - مفهوم العقيدة ودلالاتها

دراسة العقيدة وتحديد معناها وعلاقتها بالفعل السياسي هو المدخل الطبيعي لدراسة النظام السياسي الإسلامي. ذلك أن العقيدة هي الأساس العميق الذي ترتكز إليه وتعتمد عليه الوحدة السياسية للأمة. فما المقصود بالعقيدة؟ وما مقوماتها؟ وما علاقتها بالبنية السياسية للأمة؟

استخدم علماء المسلمين الأوائل لفظ "العقيدة" للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي يشكل مجموعها تصور المسلم الكلي للوجود. ويبدو لنا عند استعراض كتابات الأولين أن مفهوم العقيدة لم يتطور ويأخذ المعنى المستخدم اليوم إلا في فترة متقدمة من تطور الفكر الإسلامي. ورغم صعوبة تحديد الفترة التاريخية التي شهدت تبلور مفهوم العقيدة فإننا نعيد بداية استخدام هذا المفهوم إلى منتصف القرن السادس الهجري. ففي ذلك القرن بدأت تظهر مؤلفات توظف مصطلح العقيدة لإعطاء تصور كلي للوجود مستمد من الكتاب والحديث، من أهمها كتاب شرح **العقيدة الطحاوية** الذي ألفه علي بن أبي العز الأذرعي (ت ٧٩٢ هـ)، وكتاب شرح **العقائد النسفية** للتفتازاني (ت ٧٩١ هـ).

لفظ "العقيدة" مشتق لغوياً من كلمة "عَقَد" أي رَبَط وأحكم الوثاق؛ فهي تفيد التصديق والتيقين والجزم . فالمعتقد متيقن من صدق تصوراته وانطباقها

على الواقع انطباقاً لا يدع مجالاً للظن أو الشك. وبهذا تتميز العقائد عن المعارف النظرية. فرغم تشابه العقيدة والنظرية من حيث البنية المعرفية، تختلف الأولى عن الثانية من حيث درجة القطع واليقين في صدق التصورات المعرفية. وبعبارة أخرى نقول: إن الاختلاف بين العقيدة والنظرية لا يرتبط بمحتواهما الموضوعي، بل بالبعد الذاتي النفسي للناظر أو المعتقد. فالمعتقد متيقن بصدق ما عرف، جازم بتحققه.

لا يستخدم القرآن الكريم في معرض الحديث عن تيقن الإنسان بصدق تعاليم السماء كلمتي "اعتقد" و " عقيدة"، بل كلمتي "آمن" و "إيمان"؛ فيشير إلى تصديق الإنسان للمعارف المنزلة من السماء عبر الرسل المصطفين بلفظ "الإيمان". فيخبرنا الله تعالى أنه أرسل الرسل وأنزل الكتب ليهدي الناس إلى الحق بعد أن اختلفوا فيه، وليخرجهم إلى النور بعد أن تاهوا في ظلمة الجهل:

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ...... ﴾ (البقرة: ٢١٣).

﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحديد: ٩).

﴿ ...... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ٨٩).

فانقسم الناس بين مصدق لكتاب السماء، متبع لدعوة الرسل، وجاحد بالرسالة، مكذب للرسل:

﴿ .... وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ (البقرة: ٢٥٣).

﴿ ...... فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ ۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ٥٤-٥٥).

وتتحدد مقومات الإيمان كما تعرضها نصوص الكتاب في خمس: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر:

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ..... ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ ...... ﴾ (البقرة: ١٧٧).

وتضيف نصوص الحديث مقوماً سادساً إلى مقومات الايمان، فتشترط الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى، كما ورد في حديث جبريل إذ سأل رسول الله عن الإيمان، فأجاب :

"أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"[١].

ومن البدهي أن التصديق بالكتاب يستدعي قبول ما جاء فيه من قضايا وأحكام. فقبول القرآن الكريم يستدعي قبول حادثة خلق الإنسان كما بينها القرآن، وقبول صفات الخالق من علم وقدرة وعدل وغيرها من الصفات الإلهية التي حددها الكتاب. كما يستدعي التصديق بالكتاب قبول الأحكام الشرعية التي يتضمنها من صلاة وصيام وجهاد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل بمقتضاها.

إن ارتباط النظرية بالتطبيق هو ما يميز العقيدة عما سواها من البنى الفكرية الذهنية. فالعقيدة ليست مجموعة من التصورات ذات طبيعة نظرية محضة، منفكة عن الحياة العملية للفرد والمجتمع، بل هي منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في الفعل الإنساني، من خلال مجموعة القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها. فالإيمان باليوم الآخر ليس معرفة نظرية كالتيقن بحركة المجرات واحتراق النجوم، بل هي معرفة تتعلق مباشرة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المكتسبة في زمن وجوده الدنيوي، وتحمله لتبعاتها يوم معاده.

بيد أن أهمية العقيدة لا تتأتى، من منظور التحليل السياسي، من اعتبارها القاعدة الذهنية التي يقوم عليها الفعل الفردي، بل من كونها الشرط اللازم والضروري لقيام أي مشروع جماعي. ذلك أن السلوك الفردي وإن احتاج إلى

---

[١] رواه مسلم.

قاعدة نظرية، فهو ممكن مع وجود مجموعة من التصورات غير النضيجة. أما العمل السياسي فهو مستحيل حال غياب منظومة من التصورات والمبادئ التي تنسق جهود أفراد الجماعة، وتبرر وجودهم وتعاونهم، وتحفزهم لتحقيق الأهداف التي يسعون لنيلها.

لقد أدركت قريش منذ الأيام الأولى لدعوة رسول الله الجانب العملي للعقيدة الجديدة، واستشعرت خطرها على بنيتها الاجتماعية ومؤسساتها السياسية، فقاومتها كل المقاومة، ومانعتها كل الممانعة، واستخدمت كل الوسائل الممكنة للقضاء على الكيان الإسلامي الناشئ، ولما تبين بعد البعد القانوني التشريعي في الرسالة المنزلة. فقد وجدت في مبدأ التوحيد الذي يؤكد وحدة الخالق ووحدة الخلق، والذي يدعو إلى رعاية المسكين وحماية المظلوم، ويسوّي بين قريش وغيرها من القبائل والشعوب، تهديداً مباشراً لنظامها وامتيازاتها.

ويعترضنا هنا سؤال هام: إذا سلمنا بأن القرآن الكريم استخدم لفظ الإيمان بدلاً من العقيدة للتعبير عن التزام المسلم بالتصور القرآني الكلي، هل يمكننا إرجاع ظاهرة العقيدة إلى العهد النبوي؟ أو بتعبير مكافئ، هل قدّم الوحي - بشقيه القرآني والحديثي - منظومة من المبادئ والمفاهيم الكلية يمكن تصنيفها تحت عنوان العقيدة؟

للإجابة على هذا السؤال **لا بد، بدءًا، من المفاضلة بين بنية العقيدة الإسلامية الثاوية في نصوص الوحي، وبنيتها المبسوطة في كتب الكلام.** فالمتتبع لأسلوب القرآن الكريم في عرض أحكامه وتصوراته يلحظ أن القرآن كثيراً ما يلجأ إلى استخدام التلميح أو التعريض أو التشبيه أو المقارنة أو المجاز. فعند الحديث عن صفات الله وقدرته يستخدم القرآن الكريم ضروباً من المجاز، فيقول:

﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الملك: ١).

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥).

﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ....﴾ (الطور: ٤٨).

أو يستخدم التعريض والتلميح، فيقول:

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ (الحديد: ٣).

﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ ﴾ (النساء: ٧٨-٧٩).

أو يستخدم التشبيه فيقول:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾ (النور: ٣٥).

وقد يلجأ القرآن الكريم إلى التعرض إلى الموضوع الواحد ضمن سياقات مختلفة، فيعمد إلى إطلاق الحكم حيناً، وتقييده حيناً آخر، كما هو الحال في آيات القتال. فظاهر الآيات التالية يفيد الإطلاق:

﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ ﴾ (البقرة: ١٩١).

﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ ﴾ (البقرة: ١٩٣).

﴿ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ ﴾ (التوبة: ٣٦).

في حين يفيد ظاهر الآيات التالية التقييد:

﴿ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٩٠).

﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ٩٠).

إن الغموض في بعض النصوص والتعارض الظاهري في البعض الآخر يمنع الانتقال المباشر من النص إلى الفعل، ويحول دون الاطراد في الفهم. ومن هنا تظهر الحاجة إلى تطوير **منظومة من المفاهيم والتصورات** التي نطلق عليها هنا اسم **العقيدة**، كما تبرز الحاجة إلى تطوير **منظومة من الأحكام الفقهية القانونية**، والتي يشكل مجموعها ما يطلق عليه الفقهاء اسم **الشريعة**. وفي كلتا الحالتين فإن المنظومة الناجمة هي محصلة لعملية اجتهاد عقلي، تم خلالها استنباط

تصورات ومبادئ كلية بالاستعانة بمناهج بحث محددة، مبسوطة في علمي الكلام وأصول الفقه.

يقودنا التحليل السابق إلى نتيجة هامة مؤداها أن العقيدة هي محصلة اجتهاد فكري يرمي إلى فهم وتفسير النصوص، وهي لذلك اختزال وتبسيط للتصور الكلي الثاوي في نصوص الوحي. ولأن الوظيفة الجماعية للعقيدة هي تحقيق قدر مناسب من الانتظام والتناغم في الفعل الجماعي، فإن الصيغة العامة والمحتوى المعرفي للعقيدة لا بد أن يخضعا إلى الظروف التاريخية، والحيثيات الاجتماعية والسياسية المساوقة.

إذا كانت العقيدة الإسلامية هي مجموعة من المفاهيم والتصورات المستنبطة عبر جهد اجتهادي من مصادر الوحي، فلا يصح اعتبارها مكافئة في محتواها المعرفي للتصور الكلي الثاوي في نصوص الوحي، بل يجب النظر إليها على أنها مقارَبة للتصور الإسلامي الكلي للوجود، قابلة للتطوير والتعديل والتصحيح والتدقيق. لقد أدرك علماء الكلام الأوائل أن الاجتهاد الفكري المبذول لتحديد أسس العقيدة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى التصور الثاوي في نصوص الوحي، فنسبوا العقيدة لا إلى القرآن أو الإسلام، بل إلى المجتهد الذي حدد أسس العقيدة وفصّل مسائلها. ومن هنا نسبت المنظومات العقدية المتحصلة من اجتهاد علماء السلف إليهم فدونت "العقيدة الطحاوية" و "العقيدة الواسطية" "والعقيدة النسفية" وغيرها.

ويجب التنبيه هنا، منعاً للالتباس وسوء الفهم، إلى أننا عندما نعيد تطور العقائد الإسلامية إلى فترة متأخرة لا ننفي قيام المعتقدات في أذهان الصحابة الكرام. فهم قد تشربوا، دون ريب، التصور الإسلامي للوجود، وخالطت مفاهيمه نفوسهم ووجدانهم، وتجلت قيمه ومبادئه في أفعالهم. **ولكن استبطان الصحابة للتصور الإسلامي لم يتم من خلال عمل فكري تنظيري، بل عبر معايشة يومية لنصوص الوحي، وحوار مستمر مع رسول الله عليه الصلاة والسلام.** فقد عمد رسول الله، بوصفه ناقل الوحي، والسلطة المرجعية الوحيدة للأمة الناشئة، بتفسير نصوص الكتاب وربطها بأحداث الساعة، وتحديد موقف الجماعة المتكونة من مختلف القضايا. فلم تبرز عندئذ الحاجة إلى

منظومة عقدية مبنية على اجتهاد نظري. كما اكتسب الصحابة المقربون، من خلال معايشتهم لرسول الله، "الحس" الإسلامي السليم، فاستطاعوا، عبر توظيف هذا الحس، إكمال المهمة التي بدأها رسول الله. لقد أدرك الخليفة الأول أبو بكر الصديق، من خلال حسه الإسلامي السليم، خطورة موقف القبائل التي رفضت دفع الزكاة للقيادة الإسلامية الجديدة على مستقبل الأمة فبادرهم بالحزم والعزم. فقد أدرك رضي الله تعالى عنه أن إعفاء القبائل من دفع الزكاة إلى المدينة، عاصمة الخلافة، يعني تكريس القبلية العربية الجاهلية، والتراجع عن مفهوم الأمة الإسلامية التي تقوم على آصرة المبدأ والعقيدة. بيد أن أبا بكر لم يحتج لإقناع باقي الصحابة الذين تربوا في مدرسة الرسول إلى الخوض في جدال نظري أو التحاكم إلى منظومة فكرية، بل تمكن من إنهاء اعتراضهم على قراره بقتال المرتدين بالتحاكم إلى حسهم الإسلامي، مذكراً إياهم بضرورة الحفاظ على إستمرارية النظام الإسلامي الجديد، الذي جاء ليجتثّ النظام القبلي الجاهلي، بقوله: "والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه". إن مواجهة مانعي الزكاة، كما رآها الصديق، وكما استشعرها بعده الصحابة الكرام، ليست مسألة كفر وإيمان، كما ظنها البعض، بل هي مسألة التأسيس لنظام سياسي يقوم على أساس عقدي مختلف تماماً عن الأساس الذي يقوم عليه النظام القبلي الجاهلي. المسألة إذن مسألة المستقبل السياسي للأمة الإسلامية الوليدة، ومسألة تحقيق إستمرارية النظام الذي أسسته الجماعة الإسلامية طوال العهد النبوي، وليست مسألة صدق إسلام مانعي الزكاة أو عدمه، كما توهمه عمر بن الخطاب عندما اعترض على قتال مسلمين مستمسكين بمبدأ التوحيد قائلاً: "كيف تقاتل قوماً شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله".

نعم كانت وحدة الفعل الجماعي للصحابة ممكنة رغم غياب منظومة عقدية، نظراً لاكتسابهم الحس الإسلامي السليم من خلال معايشتهم لرسول الله عليه الصلاة والسلام. وبقي الأمر كذلك خلال العقود الأولى من تطور الأمة إلى أن بدأت مشكلة تنظيم المجتمع الإسلامي المتعاظم في الرقعة والسكان

تظهر في نهاية خلافة عثمان بن عفان وبداية عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنهما. لقد شهدت فترة حكم علي بن أبي طالب بروز عقائد إسلامية متباينة ضمن التصور الإسلامي الكلي. فتساوقُ ظهور الإنقسام العقدي مع بداية الصراع السياسي العسكري بين مختلف الفرق الإسلامية التي برزت منذ ذلك الحين ذو دلالة بالغة على العلاقة بين الاختلاف العقدي والانقسام السياسي، وهو ما سنحاول إلقاء مزيد من الضوء عليه في المبحث التالي.

٢ - الاختلاف العقدي والانقسام السياسي

بدأت الأزمة السياسية في أواخر عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه. وتعود الأسباب المباشرة للأزمة إلى احتجاج مواطني بعض الأمصار (الكوفة والفسطاط بشكل رئيسي) على تعيينات الخليفة لولاة الأمصار، وقدوم جموع منهم إلى المدينة، عاصمة الدولة الإسلامية آنذاك، مطالبين الخليفة الامتثال لرغبتهم في أن يختاروا هم ولاتهم. بيد أن مطالبهم لم تلبث أن صُعِّدت تدريجياً لتشمل تنحي الخليفة نفسه عن منصبه. وفي خضم المواجهة بين الخليفة الرافض للانصياع للمطالبين بتنحيته، والمعارضة المصرة على عزل الخليفة، دبّرت مؤامرة أدت بحياة الخليفة الثالث، وأضرمت نار الفتنة التي اكتوت في أتونها الأمة الفتية. فقد أدت الأحداث التي أعقبت مقتل عثمان بن عفان على يد المتمردين إلى دخول القيادات السياسية الإسلامية في صراع دموي أستمر سنوات عديدة.

بدأ الانقسام السياسي في الحجاز إثر اعتراض عدد من كبار الصحابة على بيعة علي بن أبي طالب خليفة لعثمان، في مقدمتهم السيدة عائشة أم المؤمنين، وكل من الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، رضي الله عنهم. ومع اشتداد المعارضة لخلافة علي في الحجاز اضطر الخليفة الجديد إلى مغادرة العاصمة الأولى للإسلام، والانتقال إلى الكوفة، معقل أنصاره ومريديه. وبعد هزيمة المعارضة الحجازية في معركة الجمل، انتقلت المعارضة إلى الشام عندما شكك والي الشام، معاوية بن إبي سفيان، يدعمه عمرو بن العاص والي مصر، بصحة بيعة علي، وأصرّ على محاكمة المتهمين باغتيال عثمان. ولا يعنينا هنا تقويم المواقف

وتحديد المسؤوليات، أو دراسة الأسباب والحيثيات، فهذه مسائل نعود لمناقشتها في فصل لاحق. بل نكتفي الآن بالإشارة إلى أن الانقسام السياسي الذي أصاب الأمة في أواخر العهد الراشدي لم يرافقه اختلاف عقدي. فالإختلاف بين علي وعائشة أولاً، وبين علي ومعاوية لاحقاً، كان اختلافاً قانونياً دستورياً، اقتصر على التشكيك في شرعية مبايعة علي، بناءًا على أن الكثرة الغالبة من المبايعين أتت من صفوف الثوار الذين قدموا من الكوفة والفسطاط.

يمكننا إرجاع الخلاف العقدي ضمن الأمة إلى بروز الخوارج كفرقة سياسية متميزة في خضم الصراع بين الخليفة الرابع ووالي الشام. ولقب الخوارج مستمد من فعل خروجهم على علي بن أبي طالب عقب عودته من صفين لقبوله التحكيم الذي دعا إليه معاوية. ولم يلبث الخوارج أن أعلنوا كفر علي ومعاوية والحكمين اللذين إختارهما الفريقان المتصارعان، أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص، ومن رضي التحكيم، أو صوب قول الحكمين أو أحدهما[2]. وأعلن الخوارج حرباً شعواء على علي بن أبي طالب، وتمكنوا من قتله غيلة، وانتقلوا الى قتال معاوية والأمويين من بعده عقب انتقال الخلافة إليهم. ولم يلبث الخوارج أن بايعوا عبد الله بن وهب الراسبي إماماً عليهم، واتخذوا النهروان معقلا لهم؛ لكن إمامة الراسبي لم تستمر طويلا، إذ لقي حتفه في معركة النهروان التي دارت رحاها بين الخوارج وجيش علي بن أبي طالب[3]. بيد أن الضربة القاصمة التي تلقاها الخوارج في النهروان لم تكن كافية للقضاء عليهم، فعادوا إلى الظهور من جديد في أيام معاوية تحت قيادة نافع بن الأزرق[4] ومدوا سلطانهم من العراق إلى الأهواز وأجزاء من فارس[5].

لم يكن الخوارج فرقة واحدة، بل فرقاً متعددة، ذكر عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩) في كتابه **الفرق بين الفرق** عشرين منها[6]. واختزل محمد عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨) عددها إلى ثماني فرق رئيسية[7]. ولعل أهم ما

---

[2] عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**: ٤٥، القاهرة: موسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، (د.ت).

[3] المصدر نفسه: ٤٦.

[4] لذلك اشتهرت هذه الفرقة باسم الأزارقة، نسبة إلى مؤسسها.

[5] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**: ١٨٨/١-١٨٩، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: موسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، (د.ت).

[6] البغدادي، **الفرق بين الفرق**: ٤٥.

[7] الشهرستاني، **الملل والنحل**: ١١٥/١.

يجمع الخوارج ويميزهم عمن سواهم من الفرق هو تكفيرهم لمخالفيهم من المسلمين. بل لجأ بعضهم – الأزارقة – إلى تكفير من وافقهم على عقيدتهم عند قعوده عن القتال معهم أو رفضه الهجرة إليهم[8].

بالإضافة إلى تكفير مخالفيهم، يشترك الخوارج في انتمائهم إلى قبائل نجد والأحساء التي أقامت في الشمال الشرقي من جزيرة العرب، مثل تميم وبكر وطيء. وتميزت هذه القبائل ببأسها وقوتها العسكرية، وبتاريخ طويل من الصراع المسلح فيما بينها، او مع جيرانها. فدارت بين تميم وبكر سلسلة من المعارك الطاحنة، كما تمكن التحالف العسكري لبكر وتميم من التغلب على جيش الفرس في معركة ذي قار الشهيرة، مما أكسبهما المهابة في عيون القبائل العربية الأخرى، ورسخ الفخر والشعور بالامتياز بين أبنائهما[9]. ولم تعلن هذه القبائل إسلامها إلا في نهاية العهد النبوي، بعد أن توطدت سلطة الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة، وبدت قوتها وشوكتها للعيان بعد امتداد سلطانها إلى الحجاز واليمن. ولم تلبث معظم هذه القبائل أن ارتدت عن الاسلام عقب وفاة رسول الله؛ ثم عادت وانضمت ، بعد خضوعها لسلطة المدينة مرة ثانية في عهد الصديق، إلى كتائب الجيش الإسلامي فشاركت في فتوح فارس. فعقيدة الخوارج ذات النزعة التصلبية لا يمكن فهمها بمعزل عن الحيثيات التاريخية التي واكبت وأحاطت حياة قبائل شرق جزيرة العرب قبل وإبان تفجر الصراع العسكري في خلافة علي. فتضافر عامل النزعة القتالية القوية، التي أفرزها وأذكى نارها النظام القبلي، بعامل ضعف التسامح الديني أدى إلى تكريس التصلب العقدي الذي ميز الخوارج. فبينما ترعرع التسامح الديني عند الصحابة الذين عايشوا رسول الله عليه الصلاة والسلام، ثم تأصل في مناطق التنوع العقدي والديني في اليمن والشام ومصر، بقي التسامح الديني ضعيفاً في قلب الجزيرة ووسطها بحكم اعتياد القبائل العربية هناك حالة التجانس العقدي

---

[8] المصدر نفسه: ١٢١.

[9] لذلك رفض الخوارج قبول القرشية شرطاً لصحة الخلافة، في الوقت الذي اعتمدتها معظم الجماعات السياسية والعقدية الأخرى.

التي طبعت الحياة في مناطقهم من جهة، ولقصر عهدهم بالإسلام وبعدهم عن نفحات النبوة من جهة أخرى. وسواء أصح هذا التحليل للعوامل التي أدت إلى بروز العقيدة الخارجية المتطرفة أو لم يصح، تبقى الحقيقة أن هذه العقيدة هي النموذج البارز للتصلب والتعصب الديني المقيت.

لم يستمر الحضور الخارجي في التاريخ الإسلامي طويلاً، إذ بدأت فلول الخوارج تغيب مع استتباب السلطة الأموية. ولم يكن للجماعات السياسية الخارجية أن تستمر إلا في أجواء الفوضى والتمزق والتشرذم السياسي. فالظاهرة الخارجية لم تكن، في تقديرنا، سوى يقظة الروح القبلية تحت قناع النقاء العقدي والطهارة الدينية[١٠].

لكن اختفاء الخوارج من المجتمع الإسلامي لم يؤد إلى زوال التشرذم العقدي، إذ ظهر انقسام جديد في صفوف الأمة بظهور الشيعة كطائفة متميزة عقدياً. لقد بدأ الاتجاه الشيعي يتبلور ويأخذ صيغته المعروفة تاريخياً مع استتباب السلطة الأموية. فقد كانت الشيعة قبل تولي عبد الملك بن مروان زعامة البيت الأموي وتغلبه على الخوارج في العراق أولاً، ثم على عبد الله بن الزبير في الحجاز لاحقاً، اتجاهاً سياسيا محضاً، تشكل في صفوف ثوار الكوفة الذين ثاروا على عثمان بن عفان، ثم بادروا إلى مبايعة على بن أبي طالب بعد مقتل الخليفة الثالث. ولم يلبثوا أن تحولوا إلى جماعة سياسية قوية إثر انتقال الخليفة إلى الكوفة تلبية لدعوتهم حين اشتدت عليه المعارضة في الحجاز. وتحولوا إلى دعم ابنه الحسين عندما تصدى ليزيد بن معاوية بن أبي سفيان، ورفض الاعتراف بشرعية خلافته؛ ثم التفوا حول البيت العلوي وأعلنوا ولاءهم لابناء علي وأحفاده بعد استشهاد الحسين على يد جيش يزيد.

وكما انقسم الخوارج إلى فرق عديدة انقسمت الشيعة إلى فرق ومذاهب شتى، مختلفة اختلافات بينة في تصوراتها ومعتقداتها، ومجتمعة في اعتقادها أحقية على بن أبي طالب في الخلافة، ودعواها انتقال السلطة بعد رسول الله إلى على بن أبي طالب نصاً ووصية، وإيمانها أن الإمامة لا تخرج من أولاده،

[١٠] نحن هنا لا نشكك بصدق تديّن الخوارج، بل نوجه إصبع الاتهام إلى الثقافة القبلية التي كرست التصلب والتشدد الخارجي.

وإصرارها على أن الإمامة ليست "قضية مصلحية تناط باختيار العامة، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله"[١١]. وقد عدد الشهرستاني خمس فرق رئيسية منهم، ينقسم كل منها إلى فرق عديدة، يصل بعضها إلى خمس عشرة فرقة[١٢]. بينما حصرهم البغدادي في ثلاث فرق هي الزيدية والإمامية – وإليها ينتمي مذهب الإثني عشرية السائد في إيران – والكيسانية، وتضم معظم الفرق الباطنية[١٣].

ليس غرضنا من تقصي ظهور الفرق التأريخ لها، أو شرح آرائها ومعتقداتها، فهذه دراسات لها مؤلفاتها الخاصة المستفيضة في القديم والحديث. لكن هدفنا من هذا العرض المقتضب **إبراز العلاقة بين تطور العقائد الإسلامية والصراع السياسي بين مختلف الأحزاب والفرق**. فالمتتبع لتطور العقائد الشيعية لا يملك إلا أن يلحظ الارتباط الوثيق بين الظرف السياسي التاريخي وظهور المعتقدات الشيعية المختلفة. فمعتقد الإمام المنتظر، مثلاً، ينبثق مباشرة من الظروف السياسية الصعبة التي خضعت لها الحركة الإمامية عبر القرون الأولى من تطورها. فقد واجهت قيادات الشيعة الإمامية، المتمثلة بالأئمة الظاهرين[١٤] اضطهاداً شديداً من رجالات السلطة الأموية والعباسية. وأدى اضطهاد الأئمة المعلنين أو الظاهرين إلى اختفائهم إما قسراً في سجون الخلفاء، أو طوعاً في مخابئ اختاروها هرباً من السجن أو القتل. وكان اختفاء الأئمة مصدراً من مصادر اللبس والفوضى في صفوف المعارضة الشيعية. فاختفاء الإمام موسى الكاظم، مثلاً، في سجون الرشيد خلق مشكلة عويصة لأتباعه. فانقسموا إلى فرق ثلاث: **القطعية**، الذين قطعوا في موته، ومنهم الإثني عشرية؛ و **المطورة**، الذين توقفوا في تحديد مصيره فلم يرجحوا موته أو بقاءه؛ **والواقفة**، الذين أنكروا موته وأعلنوا غيبته ودعوا إلى انتظار رجعته، وهم

---

[١١] الشهرستاني، الملل والنحل: ١/١٤٦.
[١٢] المصدر نفسه: ١/١٤٧.
[١٣] البغدادي، مصدر سابق: ١٤٦-١٩٦.
[١٤] الإمام الظاهر أو القائم، في العقيدة الشيعية، هو سليل البيت العلوي الذي يحقق شروط الإمامة، ويختار إظهار إمامته للملأ. إذ يحق للإمام، كما يؤكد فقهاء الشيعة، اختيار التقية وإخفاء إمامته عن أعدائه المتربصين به.

الموسوية[15]. وهكذا نجد أن انقسام الإمامية إلى فرق عديدة، تزيد على خمس عشرة فرقة، يعود، أولاً، إلى الاختلاف المستمر حول تعيين من يستحق وراثة الإمامة عن الإمام السابق، وثانياً، إلى الاختلاف حول إعلان موت الإمام وانتقال الإمامة إلى الجيل اللاحق من الشجرة العلوية، أو إعلان غيبته والدعوة إلى انتظار رجعته. فالإمامية الإسماعيلية تعلن إنتهاء الإمامة في إسماعيل بن جعفر، وتسميه الإمام المنتظر، بينما تختار الإمامية الموسوية موسى بن جعفر إماماً منتظراً. أما الإمامية الإثني عشرية فتعتقد أن محمد بن الحسن، الملقب بالقائم المنتظر هو الإمام المهدي.

إن معطيات التاريخ السياسي والفكري للفرق تظهر بجلاء أن الحركة الشيعية في أصولها حركة سياسية محضة، عارضت البيت الأموي ثم العباسي، ورأت أحقية البيت العلوي في الخلافة. **فلم تكن المعارضة الشيعية في بدايتها قائمة على عقيدة متميزة، بل على موقف سياسي مغاير.** لذلك نرى أن الحركة الشيعية ضمت في أوائل عهدها، قبل تطورها إلى مذهب وطائفة بدءًا بالإمام جعفر الصادق وتلميذه هشام بن الحكم، رجالاً محسوبين على الاتجاه الفقهي السني. بل ضمت بعض أركان هذا الإتجاه مثل الإمام أبي حنيفة، مؤسس أول مدرسة فقهية سنية. فينقل لنا الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** أن أبا حنيفة كان على بيعة الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب "ومن جملة شيعته حتى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد حتى مات في الحبس. وقيل إنه بايع محمد بن عبد الله الإمام في أيام المنصور. ولما قتل محمد بالمدينة بقي الإمام أبو حنيفة على تلك البيعة، يعتقد موالاة أهل البيت، فرجع حاله إلى المنصور، فتم عليه ما تم"[16].

بالإضافة إلى الخوارج والشيعة، يعدد مؤرخو الفرق اتجاهات عقدية أخرى، تختلف في عددها وتصنيفها من مؤرخ إلى آخر. فالشهرستاني يقسم الفرق الإسلامية إلى أربع رئيسية هي: القدرية، والصفاتية، والخوارج، والشيعة. ثم يعود فيصنف فرق المعتزلة المختلفة تحت القدرية، ويصنف متكلمي الأشعرية

---

[15] الشهرستاني، مصدر سابق: ١/١٦٨-١٦٩.

[16] المصدر نفسه: ١/١٥٨.

تحت الصفاتية. ولا يميز الشهرستاني الاتجاه السني من بين هذه الفرق. أما البغدادي فقد ميز أهل السنة عن بقية الفرق، وألحق بهم متكلمي الأشعرية من الصفاتية، بينما أخرج المعتزلة منهم. والحق أن الاتجاه السني نشأ تاريخيا من الأغلبية المسلمة التي لم تعتقد وجوب الخروج على الحاكم الجائر، ولم ترم خصومها بالكفر، كما فعل الخوارج، ولم تؤمن بانتقال الإمامة نصا ووصية إلى البيت الهاشمي العلوي، كما فعل الشيعة، بل ربطت شرعية الإمامة بعملية الاختيار، رغم اختلافها حول شروطها وطرقها؛ واكتفت بوسم خصومها السياسيين بالبغي فلم تصمهم بالكفر.

يظهر من العرض السابق أن الصراع السياسي العسكري المتمثل في الفتنة الأولى التي دارت رحاها بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، ثم في الفتنة الثانية التي بدأت مع معركة كربلاء بين الحسين بن علي وجيش يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، والتي استمرت عبر الصراع بين عبد الله بن الزبير والبيت الأموي، قد أدى إلى حدوث شرخ سياسي عقدي، وبالتالي إلى انقسام الأمة إلى ثلاث فرق كبيرة هي الخوارج والشيعة والسنة، لم تلبث أن انقسمت بدورها إلى فرق كثيرة متصارعة. السؤال الذي يعترضنا هنا في سياق دراسة العلاقة بين العقيدة والسياسة ذو شقين، يمكن صياغتهما على النحو التالي. أولاً، هل يجب أن يؤدي الانقسام العقدي دائما إلى انقسام سياسي؟ ثانياً، هل يمكن قيام تعايش سلمي بين الفرق المتغايرة عقديا وسياسياً تحت نظام سياسي واحد، أم أن الانقسام السياسي يستوجب قيام صراع دموي مسلح؟ الإجابة عن هذين السؤالين هو موضوع نقاشنا في المبحث التالي.

٣ – العقيدة بين المعرفة العلمية والتوظيف السياسي

لا شك أن جزءاً هاماً من الخلافات العقدية بين الفرق الإسلامية يعود إلى تباين فكري محض في فهم وتفسير النصوص. لذلك يخبرنا مؤرخو الفرق أن افتراق المعتزلة الواصلية، وهم أتباع واصل بن عطاء، عن جمهور المسلمين يدور حول مسائل أربع: (١) المساواة بين ذات الله وصفاته، (٢) إرجاع فعل الخير والشر الصادر عن الإنسان إلى كسبه لا إلى قدر الله تعالى، (٣) إلحاق مرتكب الكبيرة بمنزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، أي عدم إطلاق صفة الإيمان أو الكفر

عليه، (٤) تجويز خطأ بعض الصحابة الذين اشتركوا في وقائع الفتنة، بما في ذلك خطأ عثمان وعلي رضي الله عنهما[١٧].

يلحظ القارئ أن المسائل السابقة (خاصة الأولى والثانية) ذات طبيعة نظرية تتعلق بافتراضات عقلية غير مصرح بها عند الفريقين. فقد رأى المعتزلة أن التمييز بين الذات والصفات يؤدي إلى تعدد الإله، والخروج، بالتالي، عن مبدأ التوحيد الذي يرتكز عليه التصور الإسلامي الكلي. في حين رأى مخالفوهم من أهل السنة أن التسوية بين الذات والصفات يؤدي إلى تعطيل الصفات. فالاختلاف بين الفريقين لا يدور حول الإيمان بالله وصفاته، بل ينبثق من اختلاف في فهم العلاقة بين الذات والصفات انطلاقاً من مسلمات عقلية، افتُرضت دون توضيح أو نقاش. لذلك فإن الإثبات والنفي لا يدور بالضرورة حول معنى واحد، بل يرتبط بمعان متغايرة. وقد لاحظ الإمام الشهرستاني إمكان صدق قضيتين متقابلتين، فقال: "لعمري قد يختلف المختلفان في حكم عقلي في مسألة، ويكون محل الاختلاف مشتركاً، وشرط تقابل القضيتين نافذاً. فحينئذ يمكن أن يصوب المتنازعان، ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين. مثال ذلك، المختلفان في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والإثبات، فإن قال هو (أي القرآن) مخلوق، أراد به أن الكلام هو الحروف والأصوات في اللسان، والرقوم والكلمات في الكتابة، والذي قال ليس بمخلوق لم يرد به الحروف والرقوم، وإنما أراد به معنى آخر، فلم يتواردا بالتنازع في الخلق على معنى واحد"[١٨].

لكن جزءًا هاماً آخر من الفروقات العقدية بين الفرق يعود، في تقديرنا، إلى اختلاف الموقف السياسي. لذلك يلحظ المحلل أن ادعاء الخوارج أن الولاء لإمامهم من أركان عقيدتهم، وإصرارهم على هجرة أتباعهم إليهم، وتكفير من خالفهم أو من قعد عن القتال من أنصارهم، يرتبط مباشرة بمهمة التعبئة السياسية والعسكرية، وتجنيد الأنصار والأعوان. فتكفير المخالف من المسلمين

---

[١٧] المصدر نفسه: ١/٤٦-٤٩.

[١٨] المصدر نفسه: ٢/٧.

شرط ضروري لاستباحة دمائهم وتبرير قتالهم. وبالمثل فإن تكفير القاعدين من أتباعهم وسيلة فعالّة لتجنيد المحاربين وتحفيز الأتباع للقتال، أو ترويعهم والتنكيل بهم إذا هم رفضوا المشاركة في القتال. وبالتالي فإننا نجد أن أهم المعتقدات التي تميز الخوارج عن الفرق الإسلامية الأخرى تخدم هدفاً سياسياً أساسياً، وهو توظيف الإيمان والعقيدة في الصراع السلطوي مع الجماعات الإسلامية الأخرى، وإضفاء صبغة الشرعية على أفعال وقرارات قياداتهم وزعاماتهم السياسية.

وبالمثل نجد أن كثيراً من المعتقدات الشيعية قد طورت لتحقيق أغراض سياسية. فاستخدم الشيعة الوصية والنص كمبدأ لتعيين القيادة السياسية، بدلاً من الاختيار، يعود إلى رفض الإجماع السني الذي بارك اختيار أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله. وقولهم بعصمة الأئمة نابع من الحاجة إلى إضفاء الشرعية المطلقة على أقوال الأئمة التي تشكل العصب الرئيسي الذي يقوم عليه البناء التصوري الشيعي.

ولا يتوقف التوظيف السياسي للعقيدة تاريخياً عند الخوارج والشيعة، بل يشمل أيضاً الأغلبية المسلمة أو جمهور المسلمين، المتمثل بالإتجاه السني. فقد عمد علماء السنة إلى تبرير الخضوع للحاكم الجائر والفاسق وإطاعته منعاً للشغب والاقتتال على السلطة. كما عمدوا إلى إضفاء الشرعية على الممارسات الفعلية للقيادة السياسية المتمثلة في البيت الأموي والعباسي. فجوز الماوردي ولاية الاستيلاء. ثم جوز ابن جماعة من بعده إمامة الاستيلاء. كما غض كثير من فقهاء الجمهور الطرف عن عهد الخليفة لابنه وأخيه. وكتب الإمام الغزالي الرسالة المستنصرية ليضفي الشرعية على حكم المستنصر بالله، الخليفة العباسي، ويصحح ولايته، رغم فقدان المستنصر لشروط الخلافة التي وضعها متقدمو الغزالي من الفقهاء، متذرعاً بالوظيفة التي يؤديها الخليفة، من حفظ الأمن وتطبيق الشرع.

باختصار، فإن العقائد الإسلامية التي أشرنا إلى ظروف وحيثيات تطور بعضها في الصفحات السابقة نجمت نتيجة للعلاقة التضايفية بين التصور الكلي

الإسلامي الثاوي في التنزيل والظروف الوجودية للجماعة الإسلامية. إن العلاقة الجدلية بين النص والواقع علاقة لازمة لا مفر منها في تطور العقيدة، أي عقيدة. فالنص يوجه الفعل الفردي والجماعي للمسلم من خلال الفهم والتفسير المستنبط من النص. ولكن هذا الفهم والتفسير غير مستقل عن طبيعة المشكلات العملية القائمة، وطبيعة الظروف المعرفية والسياسية السائدة. ونتيجة لجدلية النص والواقع فإن العقيدة المتولدة عن هذه الجدلية لا يمكن أن ترتقي إلى درجة الإطلاق الفكري، بل تتصف بالانتقالية. فالطبيعة الانتقالية للعقيدة متأتية من كونها منظومة من التصورات والمفاهيم الناجمة عن تفسير نصوص الوحي ضمن ظرف تاريخي محدد.

يتضح من النقاش السابق أن تطوير وتبني **منظومة عقدية أمر لازم لا بد منه لبروز الوعي وقيام الفعل الإسلاميين على صعيد الفرد والجماعة. فبروز العقيدة يمكّن الفرد من ربط تصورات الوحي بعضها ببعض، وربطها أيضا بالواقع المعيش، ويساعده، بالتالي، على شحذ الفهم وتحفيز الفعل. كما يؤدي بروز العقيدة إلى تهيئة الأجواء لتكوين الجماعة السياسية المتماسكة، وذلك من خلال توحيد الأهداف والمقاصد، وتعميم ضوابط ومعايير السلوك**. ولأن تكوين جماعة سياسية متحدة في أهدافها وسلوكها وخطط عملها غير ممكن إلا عند اشتراك الأفراد في المفاهيم والقيم والتصورات، فإن العقيدة عنصر هام في حياة الجماعة. ولقد عبر الشهرستاني عن الالتحام الحميم بين العقيدة والجماعة بدقة وإحكام فقال: "ولما كان نوع الإنسان محتاجا إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه، والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو أهله، ويحصل بالتعاون ما ليس له؛ فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج، والشرعة، والسنة. والإتفاق على تلك السنة هي الجماعة. قال الله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾"[19]. فالعقيدة ركن أساسي في قيام الجماعة، وهي ركن الأركان في قيام الأمة الإسلامية.

[19] المصدر نفسه: ١/٣٨.

لكن العقيدة يمكن أن تكون مصدراً للانقسام والتنازع والتناحر، كما هي مصدر للوحدة والتعاون والتناغم. فقد أدى الاختلاف العقدي، في التاريخ الإسلامي، إلى حدوث انقسامات سياسية مزقت وحدة المسلمين وأضعفت شوكتهم. فالانقسام الخارجي الشيعي في أواخر خلافة علي بن أبي طالب، والانقسام السني الفاطمي في العهد العباسي، وما تبعه من انقسامات سنية شيعية، ثم الانقسام السني الشيعي الإثني عشري الذي خط الحدود الفاصلة بين الدولتين العثمانية والصفوية، وغيرها من الانقسامات التي عرفها تاريخ الإسلام السياسي أدت إلى إضعاف الأمة وتبديد طاقاتها. بل إن الانقسامات العقدية السياسية لم تقف عند حدود الفرق الكبرى، كالشيعة والسنة، بل استمر داخل هذه الفرق. فانقسمت الشيعة إلى فرق متصارعة، كالإسماعيلية والزيدية والإثني عشرية والموسوية، وغيرها. بينما انقسم الجناح السني إلى المعتزلة والأشعرية وأهل الحديث. وقامت صراعات سياسية بين هذه الفرق استخدمت فيها اسلحة مختلفة، بدءًا بسلاح التشكيك والاتهام في الدين والأخلاق، كما حدث في الصراع بين المعتزلة والأشعرية، وانتهاءًا بالبطش وسفك واستباحة الدماء والأموال، كما حدث في الصراع بين السنة والخوارج، أو السنة والشيعة الكيسانية .

لا شك أن الانقسامات السياسية لا ترجع جميعاً إلى اختلافات عقدية محضة. فالانقسام الأموي العباسي لم يكن قائماً على أساس عقدي، وإن لعبت العقيدة دوراً هاماً في بداية الصراع بين البيت الأموي من جهة والبيت الهاشمي، بفرعيه العلوي والعباسي من جهة أخرى. بيد أن خطورة الانقسام العقدي تمثلت تاريخيا في تكريس التقسيم وصعوبة تجاوزه.

إن الطرح السابق لمشكلة الاختلاف العقدي وأثره على الوحدة والاستقرار السياسي يقودنا إلى السؤال التالي: هل تتطلب الوحدة السياسية وحدة العقيدة؟ أو بتعبير آخر، هل يمكن إقامة وحدة سياسية عند تعدد العقائد؟ الإجابة على هذا السؤال هي موضوع المبحث التالي.

٤ – الاختلاف العقدي بين الحوار الفكري والصدام المسلح

الاختلاف العقدي ظاهرة إنسانية عامة عرفتها المجتمعات الإنسانية على اختلافها وتنوعها، بما فيها المجتمعات المسلمة. ويعود هذا الاختلاف إلى أسباب عديدة أشرنا إلى بعضها فيما خلا، يمكن تلخيصها بالأسباب التالية:

أولاً، الاختلاف في تعيين مصادر المرجعية المعيارية. ومن هنا انقسم الناس إلى أديان متعددة وملل متفرقة، نظراً لاختلاف مصادر التشريع والتقويم المعتمدة عند أتباع هذه الديانات. كما انقسم المسلمون إلى فرق بناءًا على المصادر المرجعية الثانوية. فاختلاف الشيعة والسنة، مثلاً، يعود، جزئياً، إلى اعتماد الشيعة أقوال الأئمة المعتمدين عندهم مصدراً مرجعياً مساوقاً للكتاب والسنة النبوية، ورفض الأغلبية السنية لمرجعية أقوالهم، والاكتفاء بنصوص الحديث النبوي إضافة إلى القرآن الكريم.

ثانياً، الاختلاف في منهج استنباط المبادئ والقواعد من مصادرها. لذلك انقسم أهل السنة إلى معتزلة وأشعرية وماتريدية وحنابلة بناءًا على اختلاف مناهجهم في استنباط الأحكام والتصورات من كتاب الله وسنة رسوله المصطفى.

ثالثاً، الاختلاف في المعطيات المعرفية المتوفرة. ويتعلق هذا الاختلاف بدرجة اكتساب المعارف والقدرات العلمية اللازمة لفهمها وتفسيرها وتحليلها لاستنباط القواعد والمبادئ منها. كما يتعلق بالتراكم المعرفي السابق لجهود المفكرين. ويتعلق أيضاً بالظرف الزماني التاريخي والمكاني الجغرافي الذي يخضع له المفكر والمنظّر، العاكف على فهم وتفسير النصوص والاحداث، وتطوير العقائد والنظريات.

رابعاً، الاختلاف في المصالح والامتيازات المرتبطة بالموقف العقدي. فالمسلمون الذين نشأوا في أوساط اجتماعية تنتمي إلى فرق عقدية معينة تأثروا وتكيفوا، دون ريب، بمحيطهم الثقافي والسياسي المحدود. وبالتالي فإن **إمكانية تجاوز الطوق العقدي المحيط بهم مرتهنة بتعرضهم إلى آراء وتصورات وتفسيرات مغايرة**: بمعنى أن إمكانية إعادة النظر في موقفهم العقدي تتعلق باحتمالات إطلاعهم على وجهات نظر أخرى أكثر تماسكاً وإقناعاً. إن إمكانية تبديل الموقف عند الاطلاع على حقائق ومعارف كانت خافية محجوبة من قبل هي المسوّغ لإنزال الكتب وإرسال الرسل، وهي المبرر لكل النشاطات الدعوية والدعائية التي تمارسها الحركات الدينية والسياسية. بيد أن هذه الإمكانات

تنعدم في أجواء الاقتتال والتصارع والتصادم. فالمجموعة السكانية التي تجد نفسها في موضع الاضطهاد والعدوان الصادر من مجموعة مغايرة، تتخذ عادة موقفاً دفاعياً من الآخر، يحول بينها وبين تمييز الحق والصواب في قول الخصم أو فعله.

خامساً، التعتيم والتضليل الفكري الهادف إلى تبرير السلوك والفعل دون الاكتراث بانضباطه بمعايير الحق والصواب. ولعل أبرز الأمثلة على العقائد التي استخدمت أداة لتحقيق مآرب شخصية، وغطاءًا لإخفاء البواعث الحقيقية لممارسة العمل السياسي السلطوي هي العقيدة الكيسانية التي دعا إليها المختار بن أبي عبيد الثقفي. فقد دعا المختار إلى إمامة محمد بن الحنفية عقب مقتل الحسين في كربلاء، واستطاع، بتأييد من شيعة الكوفة بسط سلطانه على العراق. فلما علم محمد بن علي بن أبي طالب، الملقب بابن الحنفية، خبر دعوة المختار أراد "قدوم العراق ليصير إليه الذين اعتقدوا إمامته. وسمع المختار ذلك فخاف من قدومه العراق ذهاب رياسته وولايته فقال لجنده: أنا على بيعة المهدي؛ لكن للمهدي علامة وهو أن يضرب بالسيف ضربة فإن لم يقطع جلده فهو المهدي. وانتهى قوله هذا إلى ابن الحنفية فأقام بمكة خوفاً من أن يقتله المختار بالكوفة"[20]. فالعقيدة الكيسانية التي انتحلها ودعا إليها المختار الثقفي لم تقم على ضلال ناجم عن سوء فهم، بل على انحراف أخلاقي نفسي دفع المختار لاستخدام العقيدة وسيلة لتحقيق أغراض ومنافع شخصية محضة.

يظهر من التحليل السابق لحيثيات الاختلاف العقدي أن ظاهرة التعدد العقدي معقدة، تعود إلى أسباب وعوامل متعددة ومتداخلة. وبالتالي فإن من الخطل إرجاع الاختلاف العقدي دائماً إلى الصراع بين الحق والباطل، أو بين الخير والشر. إن وصف الموقف العقدي المخالف بالكذب والخيانة لمبادئ الحق وصف غير دقيق، لأنه يتجاهل الأسباب المعرفية والظروف التاريخية التي تستند إليها العقيدة المخالفة، ويحصر أسباب الاختلاف في الانحراف النفسي والروحي. فوصم المخالف في العقيدة بالكذب والانحراف الخُلقي لايؤدي إلا

---

[20] البغدادي، الفرق بين الفرق: ٣١.

إلى تكريس سوء الظن والاتهام بين الأطراف المختلفة، وقطع باب الحوار والنقاش الحر. ويبرر، بالتالي، الصدام والاقتتال بين الفريقين تحت شعار محاربة الشر والباطل.

إن التمييز بين الاختلافات العقدية الناجمة عن أسباب معرفية واجتماعية، وتلك المنبثقة عن أسباب نفسية أخلاقية عامل حاسم في اتخاذ الموقف الصحيح والصائب من التعدد العقدي داخل الأمة الإسلامية وخارجها. وتظهر أهمية هذا العامل عند تحليل موقف القرآن الكريم وموقف الرعيل الأول من الجماعات المخالفة عقدياً. فقد نزلت رسالة الإسلام لإعادة صياغة الحياة الإنسانية تبعاً للمبادئ الإلهية السامية، وإصلاح الممارسات الفردية والجماعية وضبطها وفق معايير الحق والصواب. ولأن الفعل والسلوك الإنساني يتبعان الوعي والتصور السائدين في المجتمع، فقد عمد رسول الله، كما عمد الرسل من قبله، إلى بناء تصور كلي مرتكز على مبدأ التوحيد:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥).

وألزم الله تعالى رسوله استخدام الحكمة والموعظة الحسنة، والحوار الهادئ البناء وسيلة للقيام بمهمته الإصلاحية:

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ (النحل: ١٢٥).

وأمر المسلمين باتباع النهج ذاته لدعوة أصحاب الرسالات السماوية السابقة للإسلام:

﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

ونهى الله تعالى رسوله عن الدخول في جدل عقيم يرمي إلى الاستفزاز والمهاترة:

﴿وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ ﴿٦٧﴾ وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الحج: ٦٧-٦٩).

كما نهى عز وجل المسلمين عن الدخول في مهاترات تؤدي إلى تبادل الشتائم والسباب:

﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ..... ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

ووجه القرآن الكريم المسلمين إلى الحلم والصفح، والترفع عن سفاسف الأمور:

﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴾ (الفرقان: ٦٣).

وأعلن أن الإيمان بالرسالة الجديدة خيار بشري، لا إلزام فيه ولا إكراه:

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٩٩).

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ .... ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

لكن الجاهلية الوثنية، متمثلة بقيادات قريش الطاغية الباغية، استشعرت خطر الدين والتصور الجديدين على مصالحها وامتيازاتها، فلجأت إلى القهر والتنكيل وتكميم الأفواه، وأساليب التضليل والتعتيم الإعلامي لتحول دون انتشار الدين الجديد، وتمنع وصول رسالة الحق والعدل إلى آذان الناس وقلوبهم. واستمر اضطهاد قريش لرسالة الإسلام وحملتها إلى أن منّ الله على المسلمين بمعقل منيع في المدينة. ودخلت المدينة الإسلامية في صراع مسلح مع قريش وحلفائها الوثنيين.

بيد أنه من **الخطل رد الصراع العسكري بين الكيان الإسلامي الناشئ والكيان الوثني المهيمن إلى محض الاختلاف العقدي، دون النظر إلى المحتوى الثقافي والقيمي والقانوني للعقيدة الوثنية**. ذلك أن الصراع الدموي الناشب بين الإسلام والوثنية يعود بالدرجة الأولى إلى الطبيعة العدوانية للثقافة الوثنية. وتظهر الجذور الثقافية والقيمية للصراع بين المدينة وقريش عندما يلحظ الدارس للتجربة الإسلامية الأولى أن **الكيان الإسلامي السياسي في المدينة قد تم تأسيسه على قاعدة التعايش السلمي والتعاون بين المسلمين واليهود، واحترام مبدأ التعدد العقدي الذي أسسه القرآن الكريم وأمر به**. فدخل

المسلمون في ميثاق مع القبائل اليهودية المقيمة هناك. وألزمت صحيفة المدينة، التي حددت بنود الميثاق وأسس النظام السياسي الجديد، أعضاء المجتمع السياسي المتشكل، مسلمين أكانوا أم غير مسلمين، التعاون فيما بينهم على إقامة العدل، والحفاظ على الأمن، وحماية الدولة الجديدة من أي عدوان خارجي[٢١]. ولم يتحول التعايش السلمي بين المسلمين واليهود إلى صراع مسلح إلا بعد أن غدر اليهود بالمسلمين وتعاونوا مع أعدائهم، وتآمروا على أمن المدينة وسلامتها، ناقضين بذلك العهود التي قطعوها.

ولسنا هنا في مقام تطوير نظرية تُوصل لأحكام الحرب والقتال، فهذا جهد يخرج عن حدود البحث الحالي[٢٢]. فغايتنا من سَوق الأمثلة التي عرضنا التأكيد على أن مبدأ حرية الاعتقاد هو الأساس الذي يرتكز عليه موقف القرآن الكريم من العقائد المغايرة، وأن الحوار والحجة هما الوسيلة التي اختارها الوحي لدعوة أصحاب العقائد غير الإسلامية إلى الإسلام. فالسلاح الإسلامي ليس موجهاً إلى الفكر العقدي المغاير، بل إلى العدوان الفعلي الذي يمارسه البعض ضد مبدأ حرية العقيدة، وحرية الدعوة إليها. فمن خلال هذا الفهم تتضح العلاقة التكاملية بين آيات السيف في مطلع سورة براءة التي تأمر المسلمين بقتال المشركين أينما ثقفوا، وقتالهم كافة، من جهة، وآيات السلم وحسن المعاملة لغير المسلمين. فآيات القتال موجهة إلى الثقافة الوثنية التي صبغت القبلية العربية قبل الإسلام (واستمرت آثارها إلى ما بعد الإسلام، كما سنوضح لاحقاً) بنزعة عدوانية، وبررت الحرب والقتال لتحقيق مكاسب مادية. فقتال المشركين كافة يعود في الاعتبار الأول إلى اضطهاد الوثنية للدين الإسلامي واعتدائها على مبدأ حرية العقيدة، وإلى مبادأتها للمسلمين بالقتال:

﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ (التوبة: ٣٦).

---

[٢١] انظر ابن هشام، السيرة النبوية: ١/٥٠١-٤.

[٢٢] لمزيد من التفصيل، انظر بحثنا:
"War and Peace in Islam," *The American Journal of Islamic Social Sciences* (1988), Vol. 5, No. 1, pp. 29-57.

فقتال المشركين يهدف، من وجهة النظر القرآنية، إلى وضع حد للقهر والظلم الموجه إلى أصحاب العقيدة المخالفة، وإنهاء اضطهاد المشركين للمسلمين:

﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩).

لقد حرص القرآن الكريم على التأكيد على أن الخلاف العقدي لا يوجب الاقتتال ولا يبيح العدوان، بل شدد على أهمية الإحسان إلى غير المسلمين عند انتفاء الظلم والعدوان في موقفهم من المسلمين:

﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨).

فالقسط والإحسان مندوبَين حتى عندما يختلف الإطار العقدي كليةً، وتتغاير الملل والأديان.

لقد تبنى الإسلام مبدأ التعدد العقدي ضمن المجتمع الإسلامي من خلال إعطاء أهل الكتاب حق الاحتفاظ بعقائدهم، رغم تقريره التحريف والتبديل فيها. فأمر بحسن جوارهم، والعدل معهم والإحسان إليهم. وتوعد رسول الله من أرادهم بسوء أو أذى الخصام والمناوأة:

"من آذى ذمياً فقد آذاني"[٢٣].

"من آذى ذمياً فأنا حجيجه يوم القيامة"[٢٤].

وأجاز القرآن الكريم معاملتهم والزواج منهم، مذللاً بذلك العقبات التي يمكن أن تحول دون قيام علاقات اجتماعية بين المسلمين وأهل الكتاب:

﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (المائدة: ٥).

إن موقف الإسلام المتسامح من الأديان السماوية المغايرة عقدياً يعود، أولاً، إلى مبدأ حرية العقيدة الأساسي في تصور الإسلام وشريعته، ورفضه استخدام

---

[٢٣] رواه الطبراني في الأوسط بسند حسن.

[٢٤] رواه الخطيب بسند حسن؛ كما رواه أبو داود بلفظ مغاير.

القهر والإكراه وسيلة لتصحيح الانحرافات التصورية والفكرية؛ ويعود، بعد ذلك، إلى الحقيقة الهامة، التي أشرنا إليها آنفاً، وهي أن الاختلاف العقدي بين الناس لا يرجع إلى عوامل نفسية وخلقية فحسب، بل أيضاً إلى عوامل معرفية واجتماعية. لذلك هيأ الإسلام الأسباب لتجاوز المعوقات المعرفية والاجتماعية التي تحول دون الاطلاع على الحقيقة، وذلك بإتاحة المجال لأصحاب العقائد المغايرة بالعيش ضمن المجتمع الإسلامي والاحتكاك بحملة رسالة السماء.

ولقد كان لهذه الروح السمحة أثر كبير في انتشار الإسلام بين غير المسلمين الذين أتاحت لهم الظروف الاختلاط بالمسلمين والتعايش معهم، سواء في المناطق التي فتحتها الجيوش الإسلامية، مثل الشام وفارس وشمال إفريقيا، أو في المناطق التي لم تدخلها جيوش المسلمين ولكن وصلها تجارهم ودعاتهم، مثل وسط إفريقيا وجنوب شرق آسيا.

المشكلة في جوهرها، كما نعتقد، مشكلة التوظيف السياسي للعقيدة باستخدام سلاح التكفير أو التبديع. إذ يلحظ الدارس للصراع السياسي العقدي بين الفرق أن حكم التكفير استخدم من قبل الجماعات المناوئة للسلطة لتبرير الخروج عليها، كما استخدم من قبل السلطة الحاكمة لاضفاء الشرعية على ملاحقة قيادات المعارضة وإسكاتها. فقد استخدمت قيادات الخوارج، كما أشرنا سابقاً، سلاح التكفير لتبرير خروجها على القيادة السياسية للأمة ومحاربتها، كما استخدم زعماء البيت الأموي والعباسي نفس السلاح للطعن في إيمان خصومهم السياسيين، ومن ثم تصفيتهم والقضاء عليهم. فقتل غيلان الدمشقي بعد تكفيره بتهمة الإرجاء في عهد عبد الملك بن مروان؛ وقتل أحمد بن نصر في زمن الواثق بالله بعد أن كفره ثمامة بن أشرس، أحد كبار علماء المعتزلة المقربين إلى الواثق، لامتناعه عن القول بخلق القرآن[٢٥]. وتكررت عملية قتل الخصوم السياسيين تحت غطاء الانحراف العقدي.

إن استخدام السلطة السياسية لتحقيق وحدة عقدية وتصفية المغايرين في العقيدة لا ينسجم مع مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية. ذلك أن النهج

---

[٢٥] البغدادي، الفرق بين الفرق: ١٠٤.

الإسلامي الأصيل في التعامل مع التعددية العقدية نهج يقوم على التسامح وينزع إلى تصحيح العقائد والأديان المنحرفة عبر الحوار والدعوة بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة، لا بالتصفية الجسدية أو الاضطهاد السياسي. فالحوار الحر والكلمة الطيبة كفيلان بإظهار الحقائق ودحض الأباطيل، وإتاحة الفرصة لأبناء الأمة لاتباع الطرف ذي الحجة القوية، والمقولة المطردة المتماسكة. فالحق يعلو ولا يعلى عليه، والطرف المتجرد عن المصالح الشخصة الضيقة، الملتزم بقواعد الوحي الكلية ومبادئه العامة هوالقادر، في المدى الطويل، على اكتساب تأييد الجماهير، لأن موقفه أكثر انسجاماً مع المصالح العامة للأمة. فالمبرر الوحيد لاستخدام القوة لمواجهة الفرق المخالفة عقدياً هو لجوء الأخيرة إلى العنف لتحقيق أغراضها، وفرض آرائها على جمهور المسلمين.

إن الموقف الذي ينسجم مع مقاصد الشريعة وأحكامها هو الموقف الذي اتخذه علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، من الخوارج. فرغم تكفير الخوارج لمخالفيهم من المسلمين، لم يتورط الخليفة الراشدي الرابع بما تورطوا به، و لم يرمهم بالكفر كما رموه، ولكنه اعتبرهم جزءاً من الأمة لهم من الحقوق ما لغيرهم من المسلمين. وأعلن موقفه هذا من على منبره في مسجد الكوفة، فقال موجهاً لهم الخطاب: "لكم علينا ثلاث، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفئ مادامت أيديكم معنا"[٢٦]. وبناءًا على الفهم نفسه لم يجز الماوردي للإمام استخدام العنف والقهر ضد الجماعات العقدية المناوئة ما لم يتحيزوا لمحاربة المسلمين. بل أوجب استخدام الحجة والبيان لإظهار فساد أقوالهم، والاكتفاء بالتعزير عند ظهور الفساد منهم دون القتل أو الحد. يقول الماوردي: "فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل، أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة. وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً و لم يتجاوزه إلى قتل ولا حد"[٢٧].

[٢٦] انظر علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**: ٥٣، القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م؛ انظر أيضًا البغدادي، مصدر سابق: ١٤.

[٢٧] الماوردي، المصدر نفسه.

٥ – الإطار العقدي ووحدة الفعل السياسي

بدأنا حديثنا بالتأكيد على أن العقيدة هي القاعدة الصلبة التي تتأسس عليها الوحدة السياسية للأمة. ثم انتقلنا إلى مناقشة موقف الإسلام من التعددية العقدية. وانتهينا إلى أن التعدد العقدي والتسامح الديني والمذهبي مبدأن أصيلان في التصور الإسلامي والخبرة التاريخية للأمة. وقد يتبادر للبعض، للوهلة الأولى، أن ثمة تعارضاً بين المقدمة التي انطلقنا منها والنتيجة التي وصلنا إليها. والحقيقة هي أن لا تعارض ولا تناقض بين تأكيدنا على ضرورة تأسيس الوحدة السياسية على قاعدة العقيدة الذي بدأنا به بحثنا، ومبدأ التعدد العقدي الذي خلصنا إليه. **فالوحدة العقدية التي يشترطها تشكيل مجتمع سياسي تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي لتحقيق وحدة الفعل السياسي، أي بالإطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات العقدية الثانوية.** بينما يتعلق التعدد العقدي بالاختلافات في فهم وتفسير الأسس العامة التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والسياسي للأمة.

إن النظر إلى الانقسام العقدي، أو ما نطلق عليه هنا مصطلح التعددية العقدية، على أنه انقسام ثانوي ضمن الإطار العقدي العام للإسلام حقيقة أدركها فقهاء السياسة المسلمون منذ القديم، واعتبروها في دراسة الملل والنحل وتحديد الفرق بين الفرق، رغم توقفهم دون تحديد أسبابها و سبر آلياتها، ورغم عدم التوظيف المطرد لها في أبحاثهم ودراساتهم. فالبغدادي، مثلاً، يتبع نهجاً قريباً مما نقترح هنا فيعرف أمة الإسلام وفق معايير تسمح بإدخال فرق مبتدعة ضمن الإطار الإسلامي العام، فيقول: "وأما قول من قال إن اسم ملة الإسلام أمر واقع على كل من يرى وجوب الصلاة إلى الكعبة المنصوبة بمكة فقد رضي بعض فقهاء الحجاز هذا القول، وأنكره أصحاب الرأي لما روي عن أبي حنيفة أنه صحح إيمان من أقر بوجوب الصلاة إلى الكعبة، وشك في موضعها. وأصحاب الحديث لا يصححون إيمان من شك في موضع الكعبة، كما لا يصححون إيمان من شك في وجوب الصلاة إلى الكعبة. والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المقرين بحدوث العالم، وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته، وتنفي التشبيه عنه؛ وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم

ورسالته إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن متبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القبلة التي يجب الصلاة إليها. فكل من أقر بذلك كله و لم يشبّه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السني الموحد. وإن ضم إلى الأقوال بما ذكرناه بدعة شنعاء نظر؛ فإن كان على بدعة الباطنية أو البيانية أو المغيرية الذين يعتقدون إلهية الأئمة أو إلهية بعض الأئمة. فليس هو من أمة الإسلام ولا كرامة له. وإن كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيدية أو بدع النجارية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة فهو من الأمة في بعض الأحكام، وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين؛ وفي أن لا يمنع من الصلاة في المساجد. وليس من الأمة في أحكام سواها وذلك أن لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه لامرأة سنية، ولا يحل لسني أن يتزوج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم"[٢٨].

ونحن إذ نسوق تنظير البغدادي لموقع الفرق المختلفة من الأمة لا نبغي اتخاذ اجتهاده قاعدة لتحديد أسس العضوية في الأمة، بل نفعل ذلك للتدليل على أن التقسيم العقدي للمسلمين ضمن إطار عقدي عام أمر تنبه له علماء المسلمين الأوائل. فنحن نرى أن موقف البغدادي من الفرق الإسلامية المغايرة يميل إلى الغلو والاعتساف. فتحريم البغدادي طعام المسلمين، من أتباع العقائد الإسلامية المغايرة، ونكاحهم تطرف وغلو يتعارض مع المقاصد الكلية والقواعد العامة الإسلامية. فكيف يحل طعام أهل الكتاب والزواج منهم، رغم مخالفتهم المسلمين في الشريعة والأساس الاعتقادي، ويحرم طعام المسلمين المغايرين عقديا ونكاحهم، مع التزامهم بأحكام الشريعة وأسسها الاعتقادية العامة؟

إذن لا بد من اعتماد إطار عقدي عام يشكل القاعدة التي تقوم عليها الوحدة السياسية للأمة. ولأن الغاية الرئيسية من تحديد الإطار العام هو تمكين الجماعة المسلمة من إقامة مجتمع يسمح لأفراده تطبيق مبادئ الشريعة وأحكامها، وتطوير الحياة الإنسانية وفق مقاصد الوحي وغاياته، فإن محدداته يجب أن تقتصر فقط على الأسس التي يتحقق عبرها وخلالها الانتقال إلى حيز الإسلام. ويتحدد الإطار العام للعقيدة الإسلامية بالأسس الثلاثة التالية: (١) توحيد الألوهية وتنزيه الله عن الشرك أو النقص؛ (٢) الإيمان بالبعث بعد

---

[٢٨] البغدادي، الفرق بين الفرق: ١٣-١٤.

الموت والمسؤولية الكاملة للإنسان أمام الله تعالى يوم القيامة؛ (٣) الإيمان بختم التنزيل برسالة الإسلام، واعتماد التنزيل الخاتم مصدراً للأحكام الشرعية والمعارف الغيبية. إن الأسس الثلاثة هذه هي فحوى كلمة التوحيد "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله" التي اعتمدها رسول الله حداً بين المسلم وغير المسلم. وباعتماد إطار العقيدة الإسلامية العام تصبح الخلافات في درجة الالتزام والفهم خلافات تنظيرية، يجب حلها بالبحث العلمي والحوار الفكري، وفق مبادئ الإحسان والعدل والتسامح التي يقوم عليها التماسك الداخلي للجماعة.

إن اعتماد إطار عام لتحديد الهوية الإسلامية هو خطوة ضرورية لتحقيق الانسجام بين الفعل السياسي ومقاصد الوحي وأغراضه. ذلك أن القرآن الكريم يعتبر مسألة الالتزام الكامل بأحكام الشريعة مسألة شخصية، تعتمد على خيارات الفرد وترتبط بعوامل متشعبة ومعقدة، كما تبين الآيات التالية:

﴿ لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: ٩٥).

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحجرات: ١٤).

"المؤمن القوي خير وأحب عهد الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خير"[٢٩].

فالآية الأولى تميز بين القاعد والمجاهد، وتعد المجاهد في سبيل الله أجراً عظيماً وفضلاً يفوق كثيراً أجر القاعد. لكنها، مع اعتبار الفارق بين الفئتين، تعد الجميع أجراً حسناً؛ وهذا هو المعنى عينه الذي يؤكده الحديث عندما يشيد بفضل المؤمن القوي على المؤمن الضعيف، ليقرر بعد ذلك الخير في كليهما. أما الآية الثانية فإنها تظهر غلظة قلوب وعقول الأعراب، وقصور فهمهم وفعلهم عن المستوى الذي يتطلبه حسن الإيمان؛ لكنها تعدهم، رغم ذلك، الأجر إذا هم صدقوا العمل.

---

[٢٩] رواه مسلم.

وبناءًا على ماسبق فإن مهمة الجماعة السياسية تتمثل في توفير المناخ الصحي الذي يمكن أبناء الأمة على اختلاف درجات التزامهم الخلقي وتقدمهم الفكري من تطوير حالهم، كما تتمثل في دعم وتقوية المؤسسات التربوية والثقافية، وإيجاد جو من الحرية الفكرية والعلمية لتبادل الآراء وتصحيح المفاهيم. أما القوة والقهر فلا يصح استخدامهما لمحاكمة الضمير، أو فرض رأي أو اجتهاد خاص على أبناء الأمة، ولكن لردع الفئات التي تلجأ إلى استخدام العنف والقهر لتحقيق أهدافها.

الفصل الثالث

الأمة: المفهوم والتكوين

الأمة هي القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي الإسلامي، وهي المحصلة لمجمل التفاعلات التي تجري بين الأفراد والجماعات الإسلامية. لقد كانت فكرة الأمة، ولم تزل، فكرة متميزة وفريدة في تاريخ الوعي الإنساني، استطاعت أن ترتفع بالجماعة الإسلامية إلى مستوى سامق لم تعرفه البشرية من قبل أو من بعد. فقد استطاعت الرسالة الإسلامية الخاتمة من خلال مفهوم الأمة أن تتجاوز أواصر الدم والعرق إلى آصرة الأمة المتحدة على أساس العقيدة والفكرة والمبدأ. نعم عرفت المجتمعات البشرية في الشرق والغرب أشكالاً من الوحدة الدينية. فوحدت الديانة اليهودية القبائل العبرية في فلسطين، كما وحدت الديانة النصرانية الشعوب والقوميات المكونة للممالك الأوربية. بيد أن الوحدة الدينية في هذه التجارب لم تتمكن من السمو والارتفاع على الرابطة العرقية القومية، بل بقيت ذليلة وخاضعة لها. فلم يميز اليهود العبريون بين الرابطة اليهودية الدينية والرابطة العبرية القومية، بينما وظّف قياصرة الروم الدين النصراني، بدءًا من قسطنطين، لتوحيد سلطتهم السياسية وتوسيع هيمنتهم وتوحيد ثقافتهم. ولم تلبث الديانة النصرانية أن استخدمت من قبل السلطة الحاكمة ذريعة لإضطهاد

الأقليات الدينية والعرقية التي لم تخلص ولاءها للسلطة السياسية، "وتطهير" البلاد الرومية والبيزنطينية منها[1].

لا بد لنا كي نفهم أبعاد ودلالات مفهوم الأمة من دراسة الأوضاع الاجتماعية التي واكبت تكوين الأمة، والروابط السياسية التي سبقت بروزها كأساس للوحدة السياسية بين الشعوب المسلمة. وبالإضافة إلى فهم أبعاد الرابطة السياسية القائمة على أساس الأمة، نستطيع، من خلال دراسة الخلفية التاريخية لتشكل الأمة الإسلامية، إلقاء مزيد من الضوء على طبيعة الروابط السياسية المرتكزة على وحدة قومية وعرقية. فالحياة السياسية في الجزيرة العربية وماحولها قبيل ظهور الإسلام غنية بأشكال متعددة من العلاقات السياسية، نستطيع من خلال دراستها وتحليلها تحديد الجذور النفسية والهموم السياسية الكامنة وراءها.

١ – الحياة السياسية في الجزيرة العربية قبيل الإسلام

تألف المجتمع العربي في الجزيرة العربية قبل الإسلام من العديد من القبائل التي تعود جذورها إلى اليمن. ويقسم المؤرخون هذه القبائل إلى مجموعتين كبيرتين: القحطانيون، أو العرب العاربة، والعدنانيون، أو العرب المستعربة. تتألف المجموعة الأولى، القحطانيون، من القبائل التي انتقلت من اليمن إلى وسط وشمال الجزيرة العربية عبر هجرات متتالية. ويبدو أن هذه الهجرات نجمت عن عدد من الكوارث الطبيعية أو السياسية التي أصابت الممالك العربية في اليمن، بدءًا بانهيار سد مأرب وانتهاءًا بالغزو الحبشي لليمن في مطلع القرن السادس الميلادي[2]. أما المجموعة الثانية من القبائل التي سكنت الجزيرة العربية عشية نزول الرسالة الخاتمة، العدنانيون، فتعود جذورها إلى أبناء إسماعيل بن إبراهيم

---

[1] انظر :
John A. Garraty and Peter Gay (eds.), *The Columbia History of the world* (New York: Harper & Row, Pubhishers, 1972), pp. 230-2.
انظر أيضاً علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب**: ٣٨١/١، تحقيق محي الدين، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م.

[2] انظر ابن كثير، **البداية والنهاية**: ١٥٦/٢، تحقيق أحمد أبو ملحم وجماعته، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

عليهما السلام. ويمكن القول، بناءًا على المعطيات التاريخية، أن القبائل المنسوبة إلى العرب المستعربة قد تكونت عبر علاقات التزاوج بين العرب العاربة وأبناء إسماعيل. فهم، إذن، ثمرة زواج إسماعيل من جرهم، وهي قبيلة يمنية سكنت مكة المكرمة بعد انتقال إسماعيل وأمه هاجر إليها.

ورغم ضآلة الفروقات بين القحطانيين والعدنانيين من الناحية التنسيبة، نظراً لاتحاد الدم القحطاني والعدناني في جرهم، فقد كانت هذه الفروقات على غاية الأهمية من وجهة النظر القبَلية. إذ تذكر الروايات التاريخية أن الصراع القبلي كان على أشده بين القبائل التي تنتمي إلى الفرع القحطاني وتلك التي تنتسب إلى الفرع العدناني، رغم قيام مناوشات متفرقة، تفاقمت أحياناً إلى حروب مدمرة، بين القبائل المنتمية إلى فرع واحد. كما يلحظ المتتبع للروايات التاريخية أن قضية الانتماء إلى فرع من هذين الفرعين لم تكن قضية محسومة، بل خضعت إلى اعتبارات سياسية أمنية، واستخدمت كذريعة لإنشاء تحالفات أمنية بين الأطراف القبلية المتصارعة؛ كما حدث، مثلاً، لقبيلة قضاعة التي صنّفت حيناً ضمن الفرع القحطاني، وحيناً آخر ضمن الفرع العدناني، تبعاً لاحتياجات تشكيل أو إعادة تشكيل التحالفات الأمنية[3].

لكن الانقسام القحطاني العدناني لم يؤد إلى اتحاد أي من الفرعين ضمن جماعة سياسية خاضعة لسلطة مركزية. بل انقسم كل فرع إلى عدد من الوحدات (أو التجمعات) القبلية المؤلفة من العديد من البطون والأفخاذ[4]. فانقسم الفرع القحطاني، على سبيل المثال، إلى تجمعين رئيسيين: كَهْلان وحِمْيَر. وتفرعت من كهلان قبائل طيئ وهَمْدان وجُذام والأزْد. بينما تفرعت من حمير قضاعة وتنوُخ وكلب وجُهينة. ثم تفرعت الأزد إلى الغساسنة وخزاعة والأوس والخزرج، في حين أنتجت جذام قبيلتا لَخم التي أسست مملكة الحيرة، وكندة التي أسست مملكة أخرى في حضرموت وجنوب الجزيرة العربية، عرفت باسم مملكة كندة، واتسعت رقعتها لتشمل منطقة نجد ووسط الجزيرة.

---

[3] انتسبت قبيلة قضاعة إلى قضاعة بن عدنان وإلى قضاعة بن مالك بن حمير. انظر علي بن أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**: ٤٤٠، القاهرة: دار المعارف؛ وانظر أيضاً السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ العرب في عصر الجاهلية**: ٥٠١-٥٠٢ مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨م.

[4] التقسيم القبلي المعتمد يتألف من ستة مستويات هي: الشعب ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ ثم الفصيلة؛ انظر علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**: ١٧٧، القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

وبالمثل انقسم الفرع العدناني إلى تجمعين كبيرين، مُضَر وربيعة. وتفرعت من ربيعة قبائل أسد ووائل، بينما خرجت من مضر قبائل قيس وتميم وهَذِيل وكِنانة. وخرجت من كنانة قبيلة قريش، كما خرجت قبائل بكر وبنو حنيفة من وائل. في حين أنتجت قيس عدداً من القبائل القوية مثل هوازن وسليم وغطفان وذبيان[°].

ويجب التأكيد هنا، بعد استعراض طرف من التقسيمات والتفريعات المتشعبة للقبائل العربية، أن التقسيم والتفريع القبلي، الذي حرص النسابون العرب على حفظه وصيانته، **كان يخدم وظيفة عملية وحيدة، وهي تمكين القبائل العربية المختلفة من تشكيل تحالفات وائتلافات أمنية فيما بينها، للمحافظة على توازن القوى بين القبائل والحيلولة بين أي منها والهيمنة على القبائل أو التجمعات القبلية المغايرة**. فلم تتحول أي من هذه التحالفات والائتلافات إلى جماعة سياسية موحدة، بل بقيت القبيلة هي الوحدة السياسية المركزية الوحيدة في الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام.

ونحن لا نستغرب عجز القبائل العربية عن تجاوز وضعية التجزئة السياسية نظراً لغياب الأساس العقدي الفكري اللازم لتحقيق تجانس مقصدي وتعاون سياسي طوعي. ذلك أن الديانة الوثنية والثقافة القبلية اللتان سادتا الحياة الاجتماعية والسياسية في المنطقة العربية ساهمتا في تكريس التجزئة والتفرق والتصارع بدلاً من تقريب وتوحيد القبائل العربية. يذكر المؤرخون أن الديانة الوثنية القائمة على عبادة الأصنام دخلت إلى الجزيرة العربية بعد أن تمكنت قبيلة خزاعة، التي هاجرت من اليمن عقب حادثة سيل العرم من الهيمنة على مكة المكرمة وطرد قبيلة جرهم منها. فقام عمرو بن لحَي زعيم خزاعة باستبدال الديانة الحنيفية، التي مارستها جرهم اتباعاً لإسماعيل عليه السلام، بالديانة الوثنية بعد أن أحضر صنماً من البلقاء، إحدى المدن التجارية النبطية، إلى مكة. ولم تلبث عبادة الأوثان أن انتشرت بين قبائل العرب؛ وازداد عدد الأصنام في

[°] انظر ابن هشام، **السيرة النبوية**: ١/٤-١٢، تحقيق مصطفى السقا وجماعته، دار الكنوز الأدبية، دون تاريخ؛ أيضاً أحمد أمين، **فجر الإسلام**: ٧-٨، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٥م.

الكعبة إلى عدة مئات بعد أن أصبح لكل قبيلة صنمها المعبود[٦]. ورغم أن المصادر التاريخية لا تتحفنا بتفاصيل عن طبيعة الحياة الدينية عند القبائل قبل تحولها إلى الوثنية، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن إنتقال القبائل العربية الطوعي من الحنيفية، التي دعا إليها إسماعيل عليه السلام، إلى الوثنية يشير إلى تراجع الحنيفية في الجزيرة العربية عشية إعلان خزاعة الوثنية ديناً جديداً لها. و لم يحفظ العرب الجاهليون من شعائر الدين الحنيف سوى شعيرة الحج، بعد إدخال بعض التغييرات عليها.

لقد عرف المجتمع العربي الجاهلي ديانات أخرى إلى جانب الوثنية، من أهمها اليهودية والنصرانية والصابئية. بيد أن أصحاب هذه الديانات بقوا أقليات منعزلة غير قادرة على التأثير في الثقافة السائدة. فاليهودية التي تركزت في اليمن ويثرب لم تكن قادرة على الانتشار والتأثير في الوسط العربي الوثني بعد أن اختارت الموقف المستعلي، المرتكز على فكرة "شعب الله المختار" التي كرست العزلة اليهودية في الجزيرة العربية. ولعل في تجربة يهود يثرب مثالاً مفيداً لتوضيح نتائج عقلية "الشعب المختار" على علاقة اليهود بجيرانهم العرب. فقد دفعت شكوك اليهود ومخاوفهم من غدر القبائل العربية بهم، وهيمنتهم على مقادير يثرب، إلى اتباعهم سياسة "فرق تسد" مع قبيلتي الأوس والخزرج. فعمد اليهود إلى إشعال نار الفرقة والعداوة بين الفريقين ودعم أحدهما ضد الآخر، للمحافظة على توازن القوى في يثرب، ومنع أي من فريقين من الهيمنة.

و لم تكن النصرانية أكثر جاذبية في عيون العرب من اليهودية. فقد ارتبطت النصرانية في أذهانهم بالقيصرية الرومية، والنزعة التوسعية التي ميزت الإدارة البيزنطينية في الشام والإدارة النجاشية في الحبشة. لذلك بقيت النصرانية محصورة في منطقة نجران وفي شمال الجزيرة العربية[٧]. وهكذا أدى نفور القبائل العربية من السلطة المركزية التي تمثلها القيصريات والكسراويات المحيطة بها إلى

---

[٦] ابن هشام، السيرة النبوية: ١/٧٧.

[٧] شهدت نجران مجزرة مريعة على يد يهود اليمن تحت قيادة ذو نواس، أشار إليها القرآن في سورة الأخدود. انظر المصدر نفسه: ١/٣٥-٣٦.

نفورها من الدين الرسمي لتلك القيصريات، وربط التنصر بالخضوع إلى سلطة قيصر.

ومع غياب المبدأ الأخلاقي والقانوني العام، تشكلت الثقافة القبلية العربية تحت تأثير المادية الوثنية. فقد عاشت معظم القبائل العربية حياة كفاف. واعتمدت تربية الماشية وسيلة لتوفير احتياجاتها المعيشية. وأقامت هذه القبائل في أقاليم محددة أو أحياء متعارف عليها من قبل الجميع. بيد أن استقلال القبيلة بإقليم أو حي لم يكن حقاً مطلقاً، بل خضع لاعتبارات أخرى، في مقدمتها التغيرات المناخية، وتوفر المؤن الغذائية. فكانت مواسم القحط التي تصيب بعض الأحياء تدفع بسكانه إلى الانتقال إلى مناطق أخرى خاضعة لسلطة قبائل مغايرة، لتضرم بذلك حدة التوترات القائمة بين مختلف القبائل، أو تؤجج نار حرب طاحنة، تحترق في أتونها القبيلتان المتصارعتان وحلفاؤهما[٨].

لقد أدت حياة البادية القاسية، في غياب المبدأ الإيماني الذي يسمح ويحرض على التعاون بين الجميع، إلى استباحة العدوان على الآخرين لتحصيل المؤنة. فكانت القبائل التي تتعرض إلى ضيق في الغذاء والثروة تغير على قبائل خارجة عن دائرة حلفها الأمني لسلب وانتهاب ما بأيدي الآخرين من المؤن والثروات، بل من النساء والذرية[٩]. وهكذا أدت هذه الممارسات إلى نشوء ثقافة تقوم على مبدأ البقاء للأقوى. ويستطيع الدارس أن يلمس تجليات هذه الثقافة في الشعر العربي الجاهلي، الذي حفظ لنا طرفاً من أخلاقيات وتقاليد عرب الجاهلية. فتتجلى النزعة العدوانية في الثقافة الوثنية العربية في شعر عمرو بن كلثوم، إذ يقول:

لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
بغاة ظالمينا وما ظلمنا ولكنا سنبدأ ظالمينا

ويتكرر المعنى نفسة في شعر زهير بن أبي سلمى، الذي عرف في التاريخ العربي بأنه حكيم العرب قبل الإسلام. يقول زهير مدللاً على غياب العدل وسيادة العدوان الظلم:

ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

---

[٨] علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**: ١/٣٦٨-٣٦٩، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
[٩] أحمد أمين، مصدر سابق: ٤ و ٩.

وهكذا رسخّت ممارسات السلب والعدوان المادية الفردية للعربي الجاهلي، وكرست الثقافة المادية الفردية بدورها حالة التجزئة والتمزق السياسي. فبقيت القبيلة هي الوحدة السياسية الرئيسية التي يلوذ بحماها الفرد، يدافع عنها وتدافع عنه في الصراع المستمر بين القبائل. نعم، قامت في التاريخ العربي الجاهلي بعض المحاولات لإنشاء وحدة مركزية تضم عدداً من القبائل، لعل أهمها الوحدة التي قامت لفترة وجيزة بين قبائل نجد، عرفت في التاريخ العربي بمملكة كندة. لقد كانت مملكة كندة محاولة لم يكتب لها النجاح لإقامة وحدة سياسية طوعية بين القبائل العربية المتمركزة في شرق ووسط الجزيرة العربية. تذكر المصادر التاريخية أن فكرة إقامة سلطة مركزية لمجموعة قبائل بكر برزت في اجتماع "لعقلاء" هذه القبائل بعد أن تمكن "سفهاؤها" من السيطرة على مقدراتها. فبعد مداولة استقر قرارهم على الطلب من ملك حمير تعيين أمير عليهم؛ فاختار الملك الحميري حجر بن عمرو من قبيلة كندة. وتمكنت بكر تحت قيادة حجر بن عمر من السيطرة على مناطق واسعة من القسم الشرقي من جزيرة العرب خلال بضع سنوات. وامتد سلطان المملكة الجديدة، التي عرفت باسم مملكة كندة، من جنوب العراق إلى نجد في وسط الجزيرة حتى حضرموت في الجنوب، وبلغت أوج قوتها في عهد الحارث بن عمرو حفيد حجر بن عمر حين تمكنت من إخضاع دولة المناذرة الأزدية لهيمنتها واستولت على عاصمتها الحيرة[10].

لكن مملكة كندة لم تستمر طويلاً بعد وفاة الحارث، فلم تلبث أن تمزقت إلى قبائل متناحرة فيما بينها. ذلك أن الحارث اعتمد القوة العارية وسيلة لتوسيع رقعة مملكته إلى نجد والعراق. فكان خضوع القبائل النجدية والأزدية نتيجة للبطش والقهر الكندي، ولم يعكس رغبة ذاتية لقيادات القبائل. لذلك اغتنمت القبائل موت الحارث وتفرق ملكه بين أبنائه للثورة عليهم وانتزاع الملك من أيديهم.

[10] السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ العرب في عصور الجاهلية**: ٣١٤-٣١٨، موسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨م.

٢ - الحياة السياسية داخل القبيلة

كانت القبيلة، كما نوهنا آنفاً، الوحدة السياسية والاجتماعية الأساسية في النظام القبلي الجاهلي.

وتكونت القبيلة حينذاك من ثلاث طبقات. الطبقة الأولى هي طبقة **الصرحاء**، وتتألف من الأفراد المنتسبين إلى مؤسس القبيلة؛ ويشكل هؤلاء عصب القبيلة، ويسيطرون على كافة الوظائف الحيوية فيها؛ كما يتمتعون بكافة حقوق المواطنة وامتيازاتها، مثل حق الاشتراك في مداولات القبيلة، واتخاذ الرقيق، وحماية الموالي، والاشتراك في الغنيمة، والترشح لمنصب عضوية مجلس القبيلة أو لمشيخة القبيلة. الطبقة الثانية هي طبقة **الموالي**، وتتكون من الأفراد الذين لا ينحدرون من سلالة القبيلة، ولكنهم أتوا إليها من قبائل و شعوب مجاورة بقصد التجارة أو الاحتراف. ويتمتع هؤلاء بحماية القبيلة ورعايتها طالما بقوا تحت حماية أعيان القبيلة، مقابل خدماتهم ومساهمتهم في إنعاش حياتها الاقتصادية. الطبقة الثالثة، والأخيرة، هي طبقة **الرقيق**؛ وهؤلاء لا يعتبرون أعضاء في القبيلة، بل في بيوتات زعمائها وأعيانها وأغنيائها. و لم يكن الرقيق يتمتع وفق التقاليد القبلية بأي حقوق، بل اعتبروا ممتلكات لسادتهم، يتصرفون بهم كيف شاؤوا[١١].

وتتألف القيادة السياسية للقبيلة عادة من مجلس شيوخ القبيلة يرأسه شيخ القبيلة، ويعرف بلقب الرئيس أو الشيخ أو الأمير أو السيد. ويشترط في رئيس القبيلة أن يكون في أعلى القبيلة نسباً، أي من أشراف الصرحاء؛ كما يشترط فيه التقدم في العمر والتمتع بالثروة والنفوذ[١٢] ويلعب مجلس شيوخ القبيلة الدور الرئيسي في اتخاذ القرارات في شؤون القبيلة العامة، وفي مقدمتها: (١) قرار انتقال القبيلة من موقع إلى آخر بدواعي القحط أو لأسباب أمنية؛ (٢) نزع العضوية من أفراد معينين من القبيلة لمخالفتهم المتكررة تقاليدها، ويلقب الفرد الذي تم طرده من عضوية القبيلة بالصعلوك؛ (٣) إعلان الحرب على

---

[١١] المصدر نفسه: ٤٣٧-٤٣٩.

[١٢] المصدر نفسه: ٤١٤.

قبائل أخرى؛ (٤) اختيار شيخ القبيلة .أما مهام رئيس القبيلة فتتحدد (١) بإدارة مداولات بمجلس الشيوخ وإعلان القرارت التي اتخذها المجلس لأفراد القبيلة؛ (٢) تولي الحكم في النزاعات بين أفراد القبيلة؛ (٣) استقبال ضيوف القبيلة وإكرامهم؛ (٤) قيادة جيش القبيلة؛ (٥) دفع الدية عن أفراد القبيلة المعسرين.

وفي مقابل الالتزامات المالية لشيخ القبيلة منح القانون القبلي مخصصات إضافية للرئيس. فكان شيخ القبيلة يتلقى نصيب الأسد من غنائم الحرب؛ إذ يشمل سهم الرئيس **المرباع**، ويقدر بربع الغنيمة، **والصفايا**، وهي فقرات يختارها الشيخ من الغنائم قبل الشروع بتقسيمها، **والفضول**، ويتألف من الغنيمة التي لا يمكن تقسيمها بين المحاربين[١٣].

٣ – جدلية الوحدة العقدية والوحدة القومية

إن التجربة السياسية لعرب الجاهلية تجربة هامة لأنها تمكننا من فهم أسباب الوحدة والانقسام السياسي، وإدراك العلاقة بين نشوء العقيدة وتكون الجماعة السياسية. فقد رأينا أن تكريس وضعية التجزئة السياسية في الجزيرة العربية يرجع إلى عدد من العوامل، في مقدمتها سيادة النزعة المادية الفردية وغياب العقيدة السامقة التي توحد القلوب حول مبادئ علوية راسخة، تبث الأمل والثقة في الإنسان، وتوجب التعاون والتآخي بين المؤمنين.

يمكننا عبر دراسة التجربة السياسية لعرب الجاهلية إرجاع الوحدة السياسية في تلك الأونة إلى أسباب ثلاثة: (١) **النسب** أو الأصل المشترك، وهي الوحدة التي تمثلت في القبيلة، واعتمدت على انحدار أبنائها من أصل واحد؛ (٢) **المصلحة المشتركة**، والتي تمثلت في الأحلاف الأمنية؛ (٣) **القوة والهيمنة**، وتمثلت في الممالك التي أنشأتها قبائل قوية، كمملكة كندة.

ومن الجدير بالملاحظة عند دراسة التجربة العربية الجاهلية أن حياة التجزئة السياسية المتمثلة بالنظام القبلي لم تكن تعكس حياة بدائية تقف على الدرجات الأولى من سلم التطور الاجتماعي السياسي، بل كانت تمثل حالة تراجع من

---

[١٣] المصدر نفسه: ٤١٥.

الحضر إلى البدو، ومن الوحدة إلى التجزئة السياسية. فالقبائل التي استوطنت الجزيرة العربية تشكلت نتيجة هجرات متعاقبة لمجموعات سكانية، نزحت عن الممالك اليمنية لأسباب اقتصادية وسياسية. فحالة التجزئة السياسية القبلية في المنطقة العربية حالة ناجمة عن انهيار حضارات سبأ وحِمْير.

إن ملاحظتنا بأن حالة التجزئة السياسية التي سادت الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام هي حالة لاحقة لوضعية اجتماعية وسياسية تتصف بالتقدم المادي والوحدة السياسية ملاحظة على غاية الأهمية لأنها تدعم أطروحتنا التي حاولنا إظهارها في المبحث السابق وهي أن **حالة التجزئة تنتج عادة عن غياب آصرة العقيدة وتغلب النزعة المادية على أفراد المجتمع**. ومن هذا المنظور يمكن فهم بروز نظام الدول القومية في أوربا على أنقاض الوحدة الدينية، المرتكزة على آصرة العقيدة النصرانية؛ كما يمكن فهم انقسام الاتحاد السوفيتي في وقتنا الراهن إلى دول قومية إثر تراجع العقيدة الشيوعية هناك.

لقد لاحظ ابن خلدون أهمية الالتزام القيمي الأخلاقي لقيام وحدة بين مجموعات سكانية متعددة فأثبت في مقدمته هذه الحقيقة تحت عنوان "فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق" يقول ابن خلدون معللاً هذا المبدأ الهام الذي اختاره عنواناً لأحد فصول كتابه: "وذلك أن الملك إنما يحصل بالتغلب؛ والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿......لَوْأَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ (الأنفال: ٦٣) وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف. وإذا إنصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة"[١٤].

إن قيام وحدة على أساس الأصل المشترك عند غياب الرابطة العقدية ظاهرة طبيعية. فالتضامن السياسي بين أفراد الجماعة ضرورة تفرضها الحاجة إلى

[١٤] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة: ١٢٤.

التعاون والتناصر والمدافعة. ولأن التقارب والاشتراك في النسب والأصل يـؤدي إلى التآلف والتشـابه في الخصـال والعـادات، كـان الاشـتراك في الأصـل أساسـاً طبيعياً للوحـدة السياسية. يعلل ابن خلـدون اعتمـاد التضـامن السياسـي، أو مـا يسميه بالعصبية، على وحدة الأصـل أو "التحـام النسـب"، فيقـول: "وذلـك أن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل؛ ومن صلتها النعرة على ذوي القربـى وأهل الأرحام أن ينـالهم ضيـم أو تصيبهـم هلكـة؛ فـإن القريـب يجـد في نفسـه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينـه وبـين مـا يصلـه مـن المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر من كانوا. فإن كـان النسـب متواصـلاً بين المتناصرين قريبـاً جـداً بحيـث حصـل بـه الاتحـاد والالتحـام كـانت الوصلـة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشئ فربما تنوسي بعضها وتبقى منها شـهرة فتحمـل علـى النصـرة لـذوي النسـب بـالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة"[١٥]. ويلاحـظ ابـن خلـدون أن الرابطـة النسـبية والولاء القبلي تزداد شدة وضعفاً تبعاً لتقلص أو اتساع دائرة العصبيـة، فيقـول: "إن كل حي أو بطن من القبـائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم ... فهؤلاء أقعـد بنسـبهم المخصـوص، ويشـاركون مـن سـواهم مـن العصـائب في النسب العام، والنعرة من أهل نسبهم المخصوص، ومن أهـل النسـب العـام، إلا أنها في النسب الخاص أشد، لقرب اللحمة والرياسة فيهم"[١٦].

ويمكننا القول بأن نظرية ابن خلدون تستـمد مصداقيتهـا مـن كونهـا حالـة خاصة من قاعدة عامة تأسس التضـامن الداخلـي، أو العصبيـة، للجماعـة علـى اتحاد مقاصد أفرادها وتطابق مصالحهم: بمعنى أن تضـامن الجماعـة يـزداد طـرداً مع تقارب مقاصد أفرادها وتلاقي مصالحهم. وهكذا يمكننا فهم اعتماد التقسيم السياسي على أساس قومي، وبروز تقسيمات طبقية، أو دينية، أو عرقية ضمـن الدولة القومية، بالاحتكام إلى **قاعدة المصلحة المشتركة التي تؤسـس أولويـات**

[١٥] المصدر نفسه: ١٠٢.
[١٦] المصدر نفسه: ١٠٤.

وغايات التضامن السياسي ضمن كل دائرة من دوائر الاشتراك المصلحي. فالتضامن الحزبي أو الطبقي يأخذ أولوية على التضامن القومي، والتضامن القومي يأخذ أولوية على التضامن ضمن المجموعة الثقافية أو الاقتصادية التي تميز إقليماً معيناً.

ومن هنا نستطيع استخدام عوامل الوحدة والتفرق التي حددناها عند دراسة الحياة السياسية في الجزيرة العربية، لفهم الحياة السياسية التي تسود نظام الدولة القومية منذ ظهوره في بداية القرن التاسع عشر الميلادي في غرب أوربا. فكما اعتمدت القبيلة وحدة الأصل ذريعة لاستقلالها السياسي، كذلك إعتمدت الدولة القومية الأساس نفسه لإعلان استقلالها وسيادتها. وكما استخدمت القبائل العربية المتنافسة على مصادر الثروة نظام الأحلاف الأمنية للحفاظ على وضعية توازن القوى، لجأت الدول الأوربية إلى استخدام المبدأ نفسه للحيلولة دون هيمنة أي منها هيمنة كاملة. وكما استخدمت بعض القبائل العربية القوة المجردة للهيمنة على قبائل أخرى، وتحقيق وحدة أوسع، استخدمت الدول الأوربية المبدأ نفسه لمد سلطانها على قوميات أخرى في آسيا وإفريقيا. وكما استخدمت القبائل العربية الوحدة الدينية لتوطيد وحدتها الثقافية وتحقيق مكاسب اقتصادية، يوظف الدين من قبل الدول الغربية العلمانية لتحقيق الغرض نفسه[١٧].

ونحن إذ نشير إلى أوجه التشابه في قواعد العمل السياسي ومحفزاته بين النظام القبلي الجاهلي والنظام القومي المعاصر لا يغيب عنا التفاوت بين طبيعة الحياة القبلية الساذجة الرعناء وطبيعة الحياة المدنية الحديثة، المتطورة بوسائلها وأساليب عملها، وأثر ذلك على شكل ومحتوى العلاقات بين الوحدات السياسية. فهذه فروقات يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار عند المقارنة. وتبقى الحقيقة القائمة، رغم ذلك، هي أن كلا المنظومتين القبلية والقومية تقومان في التحليل النهائي على توظيف التشابه في الأصل والنسب والعرق لتحقيق

---

[١٧] وهي القاعدة نفسها التي تدفع اليوم الدول الأوربية إلى التقارب السياسي والأقتصادي ضمن مشروع الجماعة الأوربية لمواجهة الهيمنة الأمريكية.

مكاسب مادية، وعلى غياب منظومة عقدية وقانونية عامة، يخضع لها الجميع، وتتوجه باهتماماتها إلى الجميع. **فالتشابه بين المنظومتين ليس تشابهاً في الوسائل والأساليب، بل في الدوافع النفسية والمقاصد الاجتماعية السياسية.**

إذن ارتكاز التضامن السياسي بين أبناء الجماعة السياسية على أساس الأصل المشترك أو التقارب القومي هو حالة خاصة تنتج عند غياب الوحدة الفكرية والالتزام المبدئي بمنظومة من المبادئ والقيم التي تسمح بقيام علاقات قويمة عادلة بين المجموعات السكانية على اختلاف انتماءاتها القومية والعرقية. هذا يعني أن هناك جدلية بين سيادة الأساس العقدي أو الأساس الديني للوحدة من جهة، وبروز أو غياب العقيدة الشاملة في حياة الجماعة من جهة أخرى. هذا الفهم للعلاقة الجدلية بين الوحدة القومية والوحدة العقدية أو الدينية نجده أوضح ما يكون في الفكر الإسلامي المعاصر في مقال كتبه جمال الدين الأفغاني في جريدة العروة الوثقى بعنوان "الجنسية والديانة الإسلامية"، يقول فيه: "ولهذا لا نذهب إلى أنه [التعصب القومي] طبيعي، ولكن قد يكون من الملكات العارضة على النفس ترسمها على ألواحها الضرورات. فإن الإنسان في أي أرض له حاجات جمة، وفي أفراده ميل إلى الاختصاص والاستئثار بالمنفعة إذا لم يصبغوا بتربية زكية. وسعة المطمع إذا صحبها اقتدار تدعو بطبعها إلى العدوان؛ فلهذا صار بعض الناس عرضة لاعتداء بعض آخر؛ فاضطروا بعد منازلة الشرور أحقابًا طوالاً إلى الاعتصاب بلحمة النسب على درجات متفاوتة حتى وصلوا إلى الاجناس، فتوزعوا أممًا كالهندي والإنكليزي والروسي والتركماني ونحو ذلك ليكون كل قبيل منهم بقوة أفراده المتلاحمة قادرًا على صيانة منافعه وحفظ حقوقه من تعدي القبيل الآخر"[١٨].

بعد أن يحلل الأفغاني الجذور النفسية والاجتماعية للروابط القومية، أو رابطة الجنس كما يسميها، ينتقل لإظهار دور المبدأ العلوي في تحقيق شكل أسمى وأنجع من أشكال الوحدة. ويتابع الأفغاني فيقول: "وتبطل الضرورة [إلى العصبية الجنسية أو القومية] بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى،

---

[١٨] جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**: ٣٤/٢، تحقيق محمد عمارة.

وتتضاءل لعظمته القدرة، وتخضع لسلطته النفوس بالطبع، وتكون بالنسبة إليه متساوية الاقدام؛ وهو مبدأ الكل، وقهار السموات والأرض. ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه مساهماً للكافة في الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين. فإذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه لعامتهم في التطامن لما أمر به، اطمأنت في حفظ الحق ودفع الشر إلى صاحب هذه السلطة المقدسة، واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها، فمحي أثرها من النفوس، والحكم لله العلي الكبير. هذا هو السر في إعراض المسلمين، على اختلاف أقطارهم، عن اعتبار الجنسيات"[19].

٤ – مفهوم الأمة في نصوص الوحي

الرابطة العقدية التي تجمع بين أفراد الجماعة هي الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الأمة في نصوص الوحي. فالأمة تجمع بشري ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة، وهو لذلك تجمع عقدي فكري يتميز عن أي تجمع طبيعي عضوي يقوم على آصرة الدم والنسب، كالأسرة أو القبيلة أو القوم. فبينما تتحدد الرابطة الأسرية والقبلية والقومية بالتماثل الشكلي أو العرقي أو اللساني، يتميز الانتماء الأمتي بوحدة القصد والفكرة والتوجه. نعم يمكن للمدقق في الاستخدام القرآني للفظ "أمة" أن يميز مواضع استخدم فيها لفظ الأمة للدلالة على مطلق الجماعة البشرية دون أي تحديد عقدي أو فكري، أو مطلق الجماعة دون إعطاء أي محتوى بشري، كما يمكن الإشارة إلى مواضع استخدم فيها القرآن الكريم لفظ الأمة للدلالة على جيل أو طريقة أو زمان. لكن هذه الاستخدامات غير المعيارية لا تتعارض مع حقيقة أن استخدام القرآن للفظ الأمة منسوباً إلى جماعة بشرية أريد به التأكيد على الأساس القصدي والعقدي لوحدة الأمة.

فقد استخدم القرآن لفظ "أمة" للدلالة على الأجناس المختلفة من الكائنات الحية، بشراً أكانوا أم غير بشر، كما في قوله تعالى:

---

[19] المصدر نفسه: ٣٤/٢-٣٥.

﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم .... ﴾ (الأنعام: ٣٨).

كما استخدم القرآن لفظ "أمة" للدلالة على الجماعة البشرية، أي جماعة بشرية. يقول الله تعالى مخاطباً رسوله المصطفى:

﴿ كَذَٰلِكَ أَرۡسَلۡنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهَآ أُمَمٞ .... ﴾ (الرعد: ٣٠).

وبالمثل يستخدم القرآن لفظ "أمة" إشارة إلى جماعات إنسانية تتميز عن غيرها من الجماعات في زمان أو مكان تواجدها. فمن الأمثلة التي يسوقها الكتاب على الجماعة الزمانية، أو الجيل المتحيز في الزمان، قوله تعالى:

﴿ تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (البقرة: ١٣٤).

ومن الأمثلة على الجماعة المكانية أو الجغرافية المتحيزة في إقليم معين، قوله عز وجل:

﴿ وَقَطَّعۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أُمَمٗاۖ مِّنۡهُمُ ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنۡهُمۡ دُونَ ذَٰلِكَۖ... ﴾ (الأعراف: ١٦٨).

﴿وَقَطَّعۡنَٰهُمُ ٱثۡنَتَيۡ عَشۡرَةَ أَسۡبَاطًا أُمَمٗاۚ...﴾ (الأعراف: ١٦٠).

بل نجد بعض الاستخدامات القرآنية التي قد تبدو للوهلة الاولى بعيدة في معناها عن مفهوم الجماعة، كما في قوله تعالى:

﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ﴾ (الزخرف: ٢٢).

﴿وَلَئِنۡ أَخَّرۡنَا عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٖ مَّعۡدُودَةٖ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحۡبِسُهُۥٓۗ .. ﴾ (هود: ٨).

﴿ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (النحل: ١٢٠).

فلفظ أمة في الآية الأولى من الآيات الثلاث الأخيرة تفيد معنى "الطريقة"؛ وتفيد في الآية الثانية معنى "الوقت"؛ بينما استخدمت كلمة أمة في الآية الثالثة لوصف رجل فرد.

لكننا نلاحظ، عند تأملنا للاستخدامات السابقة لكلمة أمة، قاسماً مشتركاً ومعناً مطرداً في جميع هذه الاستخدامات، هو المعنى اللغويّ الرئيسي لمصدر كلمة الأمة. فمصدر الأمة هو الأمُّ؛ والأمُّ كما تخبرنا معاجم اللغة العربية الرئيسية تعني القصد[20]. فالقصد، أو الغاية، هو المعنى المشترك في كل المعاني والظلال اللغوية المعهودة في استخدام كلمة أمة، مثل الشرعة والدين والطريقة والجيل والجنس والجماعة والرجل المتفرد بدين والمعلم والوجه، وغيرها من المعاني اللغوية المرتبطة بلفظ الأمة. لذلك فإن القرآن الكريم ربط كلمة الأمة بالجماعة المقصدية، أو الجماعة المتحدة بالقصد والهدف، لا بالدم والنسب. والأمثلة القرآنية أكثر من أن تحصى في هذا المبحث، لذلك نكتفي هنا بالآيات التالية:

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾ (البقرة: ٢١٣).

﴿ وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٩).

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

ففي جميع الأمثلة السابقة نجد أن وحدة القصد المبني على وحدة الفكرة والمبدأ هي المعنى المرتبط مباشرة بلفظ أمة. لذلك لا يستخدم القرآن كلمة أمة للدلالة على الجماعة المرتبطة بآصرة الدم والنسب، بل يخصص كلمة "قوم" لهذا الغرض. وهكذا يتحدث القرآن عن القوم والأقوام دلالة على الجماعات السكانية التي انتسب إليها الرسل، وانحصرت مهمتهم الدعوية فيها. كقوله تعالى:

﴿ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً .... ﴾ (الأعراف: ٦٩).

---

[20] انظر لسان العرب لابن منظور، أو مختار الصحاح لأبي بكر الرازي تحت مادة "أمم".

﴿ وَيَٰقَوۡمِ لَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثۡلُ مَآ أَصَابَ قَوۡمَ نُوحٍ أَوۡ قَوۡمَ هُودٍ أَوۡ قَوۡمَ صَٰلِحٖۚ ﴾ (هود: ٨٩).

إذن الأمة في المنظور القرآني تجمّع عقدي قيمي ناجم عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعية التي تمايز بين الناس من لون أو عرق أو لغة أو إقليم. لذلك فإن وجود الأمة وغيابها يرتبط، كما أشرنا تكراراً، بوجود أو غياب الالتزام المبدئي والقيمي بتعاليم الوحي. ومن هنا ارتبط وجود الأمة الإسلامية تاريخياً بقيام المجتمع السياسي في المدينة عقب هجرة طلائع الصحابة تحت قيادة رسول الله من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة. فما هي خصائص ومواصفات الأمة الوليدة؟ وما هي الأشكال العملية التي يتجلى من خلالها مفهوم الأمة القرآني؟ الإجابة عن هذين السؤالين هي الموضوع الذي سيشغل اهتمامنا في المبحث التالي.

٥ - الأمة والتجربة السياسية الإسلامية الأولى

الأمة، كما أوضحنا في المبحث السابق، تجمّع قائم على رابطة العقيدة والالتزام بمبادئ الوحي وقيمه، فهي تشكّل، بهذا المعنى، المحيط الاجتماعي الإنساني الذي يسمح للفرد ممارسة الفعل الإيماني وتحقيق الغاية من وجوده، كما أرادها الله تعالى وحددتها نصوص الوحي ومقاصده. ذلك أن الفكرة والقيمة لا يمكن أن تتحولا إلى فعل وعمل إلا من خلال التفاعل والتعامل بين أفراد يتماثلون في تصورهم لمعنى الحياة وغاية الوجود، ويلتزمون منظومة مشتركة من القيم والمبادئ السلوكية. فبدون التماثل والانسجام في إطار عقدي وقيمي مشترك تصبح الحياة الاجتماعية صعبة، إن لم تكن مستحيلة.

نعم تتجلى الحياة الاجتماعية للجماعة السياسية على مستوى الفعل عادة من خلال تفاعل الأفراد وتعاونهم لتوفير شروط بقائهم واستمرارهم، أو تطورهم، ودفع الأذى والعدوان، داخلياً أكان مصدره أم خارجياً. لكن التعاون والاجتماع الإنساني لايتم إلا من خلال إقرار نظام أخلاقي وقانوني معين، وفق منظومة محددة من المبادئ والقيم المنبثقة عن تصور مشترك لأهداف

وغايات الوجود الإنساني والتعاون الاجتماعي. وبالتالي فإن الحياة الإسلامية التي يتوافق فيها الفكر والفعل، أو النظرية والتطبيق، تتطلب قيام مجتمع سياسي يحتكم في أقواله وأفعاله إلى منظومة المبادئ والقيم التي أقرها الوحي الإلهي. فغياب الوجود الفعلي للأمة يؤدي إلى اختزال الحياة الإسلامية إلى مجموعة من الأفكار المجردة المنفصلة عن واقع المسلم الفعلي، وهذا يؤدي بدوره إلى قيام توتر داخلي وتأزم وجداني لا ينجلي إلا من خلال أحد موقفين: إنكار الفكرة من أساسها، أو التحرك لتحقيقها على أرض الواقع. ومن هنا كانت أهمية حادثة الهجرة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة لتأسيس أول مجتمع سياسي إسلامي. فقد حدد هذا الحدث الحاسم في مسيرة الحركة الإسلامية الأولى بداية الوجود الفعلي للأمة الإسلامية، كما حدد بداية التاريخ العملي للإسلام. فتاريخ الإسلام قبل الهجرة هو تاريخ الفكرة الملتصقة في النفس والوجدان، والتي لم تتمكن بعد من التحول إلى ممارسات فعلية ومؤسسات اجتماعية وسياسية.

بيد أن فهم أبعاد ودلالات حادثة الهجرة يتطلب منا، بدءًا، إلقاء الضوء على حادثة سبقتها بأمد قصير، ومهدت لها الطريق، بالتحديد بيعة العقبة التي جرت بين رسول الله والأنصار. روى الطبري بسنده عن كعب بن مالك، قال: "فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى جاءنا ومعه العباس بن عبد المطلب، وهو يومئذ على دين قومه، إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له. فلما جلس كان أول من تكلم العباس بن عبد المطلب، فقال: يا معشر الخزرج – وكانت العرب إنما يسمون هذا الحي من الأنصار الخزرج، خزرجها وأوسها – إن محمداً منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا؛ وهو في عز من قومه ومنعة في بلده. وإنه قد أبى إلا الانقطاع إليكم واللحوق بكم. فلإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج إليكم فمن الآن فدعوه، فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده. قال فقلنا له قد سمعنا ما قلت، فتكلم يا رسول الله وخذ لنفسك وربك ما أحببت. قال فتكلم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فتلا القرآن، ودعا

إلى الله ورغّب في الإسلام، ثم قال: أبايعكم علـى أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم. قال فأخذ البراء بن معرور بيده ثم قال: والذي بعثك بالحق لنمنعنك مما نمنع منه أُزُرَنا، فبايعنا يا رسول الله فنحن والله أهل الحرب وأهل الحلقة، ورثناها كابراً عن كابر. قال فاعترض القول، والبراء يكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو الهيثم بن النبهان، حليف بني عبد الله بن الأشهل، فقال: يا رسول الله، إن بيننا وبين القوم حبالاً، وإنا لقاطعوها - يعني اليهود - فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا. قال فتبسم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ثم قال: بل الدم الدم والهدم الهدم"[21].

لقد كانت بيعة العقبة، كما يظهر جلياً عند التأمل في أبعاد الحوار السابق، لحظة حاسمة لا في تاريخ الجزيرة العربية وحسب، بل في تاريخ الحياة السياسية للمجتمعات الإنسانية قاطبة، بما مثلته من انقطاع في تقاليد الولاء المطلق للأسرة أو القبيلة أو القوم. لقد كانت بيعة العقبة لحظة ولادة جماعة إنسانية تتوق إلى تأسيس وحدتها الاجتماعية والسياسية على أساس من الالتزام بمبادئ علوية كلية. فبيعة العقبة كانت حقاً خطوة عملاقة نحو بناء مجتمع ينبذ المركزية القومية ويرفض التفوق العرقي، ليستند إلى إيمان عميق بمبدأ التوحيد الذي يؤكد وحدة المعبود كما يؤكد وحدة العباد. لقد كانت بيعة العقبة حدثاً فذاً فريداً تعهد فيه أفراد ينتمون إلى قبيلتين متصارعتين بالتعاون سوياً على حماية مهاجر ينتمي إلى قبيلة مغايرة، والدفاع عنه حتى الموت ضد عدوان قبائل العرب، بل ضد العالم قاطبة. إن يوم العقبة هو، دون شك، يوم متميز في تاريخ الإنسان، علت فيه آصرة العقيدة على آصرة الدم والنسب، وتغلب فيه مفهوم وحدة الأمة على مفهوم وحدة القوم.

لكن أهمية بيعة العقبة لا تقتصر على تأكيد أولوية الوحدة العقدية على أي وحدة أو انتماء آخر، بل تمتد لتشمل التحول والانقلاب الجذري في الموقف والفعل السياسي. ذلك أن ميثاق العقبة أثبت حقيقة كادت تغيب عن الأذهان

---

[21] الطبري، تاريخ الطبري: ١/٢٣٨-٢٣٩؛ أيضًا ابن الأثير: ٢/٦٨-٦٩.

وهي أن الرابطة السياسية والاجتماعية بين الأفراد لا تخضع لحتمية تاريخية خارجة عن اختيار أعضاء الجماعة وإرادتهم، بل تعتمد على قرارهم واختيارهم. فالانتماء إلى مجتمع سياسي معين، والخضوع لنظام سياسي محدد ليس قدراً مرتبطاً بلون أو عرق أو لسان أو إقليم، بل هو ميثاق يرتبط عبره وخلاله أفراد على أساس من قناعاتهم الذاتية وإرادتهم الحرة. لقد أسس الأنصار يوم العقبة ميثاقاً وجماعة سياسية تضم أفراداً لا يربطهم سوى رابطة الإيمان وآصرة العقيدة، وآلو على أنفسهم حماية رجل غريب عن مجتمعهم القبلي، لا تربطهم به صدفة الانتماء إلى أب أو أم، بل خيار الاعتصام بحبل العقيدة، واعتناق مبادئ وقيم مشتركة.

لقد أسس ميثاق العقبة نظاماً سياسياً سامقاً ومتعالياً في طبيعة روابطه وأسس بنائه على النظام القبلي الذي ساد في جزيرة العرب قبل مجيء الرسالة، وعلى النظامين الكسروي والقيصري اللذين سادا فارس وبيزنطا قبل انتشار الإسلام. بل إن النظام السياسي الذي أسسه الإسلام يتعالى ويتطاول في بنائه وأهدافه على النظام القومي والقطري الذي يسود عالمنا اليوم. فانتماء المرء إلى جماعة اقليمية بناءًا على خصائصه الطبيعية قد يليق بأحياء دون الإنسان مكانة وكرامة، ولكنه لا يليق أبداً بكائن راشد عاقل. فالانتماء الوحيد الذي يليق بالكرامة الإنسانية هو الانتماء المرتكز على رابطة الفكرة والعقيدة وطريقة الحياة.

إذن حدد ميثاق العقبة لحظة ولادة الأمة ورسخ أولوية الرابطة العقدية. لكن عملية التأطير السياسي للرابطة العقدية، وتحديد أسس التعامل بين فئات المجتمع الوليد وفق العقيدة والمبدأ ترتبط بميثاق آخر لاحق له، تم إعلانه بعد هجرة الرسول الكريم وصحبه إلى المدينة المنورة، في شكل وثيقة اكتتبها رسول الله وحدد فيها أسس الحياة السياسية في المجتمع الجديد، واشتهرت باسم صحيفة المدينة.

روى ابن هشام في سيرته نقلاً عن ابن إسحاق أن "رسول الله صلى الله عليه وسلم (كتب) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم،

وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم"[٢٢]. وجاء في كتاب رسول الله، المعروف بصحيفة المدينة، ما يلي: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم [حالهم المعتادة] يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .... [تعيد الوثيقة بند تعاقل أفراد القبيلة وفداء الأسرى لكل قبيلة من قبائل الأنصار على حدى] وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين. وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر؛ ولا ينصر كافر على مؤمن. وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. وإن المؤمنين بعضهم مولى بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً. وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اعتبط [بادر] مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا إن يرضى ولي المقتول؛ وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه. وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ [يهلك] إلا نفسه وأهل بيته .... [تعيد الوثيقة بند حماية اليهود في دينهم ومالهم

---

[٢٢] ابن هشام: ١/٥.

وأنفسهم بذكر كل قبيلة من قبائل اليهود على انفراد] وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم. وإنه لا ينحجز على ثأر جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم. وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه. وإنهم إن دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين؛ على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلهم. وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة"[٢٣].

لقد أسست وثيقة المدينة هذه عدداً من المبادئ السياسية الهامة، التي شكلت بمجملها الدستور السياسي للمدينة الذي حدد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد، مسلمين وغير مسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشئ. وفيما يلي أهم المبادئ التي أثبتتها الوثيقة.

أولاً، أعلنت الوثيقة أن الأمة الإسلامية المتشكلة **مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعا منغلقا تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة.** فحق العضوية في الأمة الإسلامية يتحدد، كما تشير الوثيقة، في أمرين: (١) قبول مبادئ النظام الإسلامي، وهو قبول يتجلى في قرار "اتباع" الأحكام الأخلاقية

---

[٢٣] المصدر نفسه: ٥٠١-٥٠٢.

والقانونية للشريعة الإسلامية؛ (٢) "الالتحاق" بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق المقاصد والأهداف الإسلامية. **فالاتباع واللحاق والجهاد هي الضوابط التي تحدد العضوية في الأمة** كما تبين الفقرة الأولى من الصحيفة: "هذا كتاب من محمد النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم".

ثانياً، أدى انضواء الأفراد والجماعات في نطاق النظام السياسي الجديد إلى اعتماد الأمة، والرابطة الأمتية، إطاراً عاماً، يحدد سلوك الأفراد وإتجاهات الفعل السياسي ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ، في الوقت نفسه، بالبنى الاجتماعية والسياسية السابقة. فقد **نجم عن بروز الأمة الإسلامية في المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها**، فتحولت الرابطة القبلية من رابطة سياسية رئيسية وآصرة عليا لا ينازعها أي نوع من الروابط الأخرى، إلى رابطة ثانوية خاضعة في القيمة والاعتبار لرابطة رئيسية عليا هي رابطة العقيدة المحددة لإطار الأمة. فكما أعلنت الوثيقة أن المجتمع السياسي الناشئ "أمة واحدة من دون الناس"، أقرت التقسيمات القبلية، بعد أن فرغتها من الروح القبلية المتمثلة بشعار "أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"، وأخضعتها لمبادئ الحق والعدل العليا. لذلك أعلنت الصحيفة أن المهاجرين من قريش، وبني ساعدة وبني الحارث وبني الأوس، وبقية القبائل المقيمة في المدينة "على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم".

ويعود اجتناب الإسلام إلغاء التقسيم القبلي من أساسه إلى عدد من العوامل، نجملها في الثلاثة التالية: (١) لم تكن التقسيمات القبلية تقسيمات سياسية محضة، بل كانت أيضاً تقسيمات اجتماعية، توفر لأفرادها نظاماً تكافلياً؛ ومن هنا فإن إلغاء الدعم الاجتماعي والاقتصادي الذي توفره القبيلة قبل تطوير بديل آخر، خسارة كبيرة لأفراد المجتمع؛ (٢) بالإضافة إلى كونها تقسيماً اجتماعياً، كانت القبيلة تقسيماً اقتصادياً ينسجم مع الحياة الاقتصادية الرعوية التي سادت الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. فالتقسيم القبلي هو التقسيم الأمثل للإنتاج الرعوي بما يوفره من حرية الحركة والانتقال طلباً

للمرعى؛ وتغييره يستدعي المبادرة أولاً إلى تغيير وسائل وأساليب الإنتاج. (٣) ولعل أهم العوامل التي بررت استمرار التقسيم القبلي ضمن إطار الأمة، بعد أن حرصت الرسالة الخاتمة على تفريغ الوجود القبلي من محتواه العدواني الاستكباري، هو صيانة المجتمع الوليد وحمايته من خطر الاستبداد المركزي الذي يمكن أن ينشأ عند غياب البنى الاجتماعية والسياسية الثانوية، وتركيز القوة السياسية في يد سلطة مركزية.

إذن اعتمد الإسلام النظام السياسي المرتكز على مفهوم الأمة الواحدة بديلاً عن النظام القبلي التجزيئي، وأبقى على التقسيم القبلي، بعد تفريغه من محتواه الفردي العدواني، لأسباب حكيمة ووجيهة، تاركاً مسألة تعديل البنية السياسية إلى خيارات أفراد المجتمع، وإلى التطور التدريجي للبنى الاقتصادية والانتاجية. ورغم تجنب الرسالة الخاتمة أي قرار تعسفي يهدف إلى الإلغاء الفوري للتقسيم القبلي، فقد أدانت بوضوح الحياة البدوية الرعوية، التي تحول بين أبناء المجتمع والتطور الفكري والأخلاقي إلى المستوى الذي يستدعيه التصور الإسلامي، كما يظهر ذلك في قوله تعالى:

﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ (التوبة: ٩٧).

﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوٓا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا..... ﴾ (الحجرات: ١٤).

ثالثاً، تبنّى النظام السياسي الإسلامي مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى اليهود الحق في اتباع أحكام دينهم، مؤكداً حق الجميع، مسلمين وغير مسلمين، في العمل بالمبادئ والأحكام التي آمنوا بها: "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" وأكدت الوثيقة مبدئية التعاون بين المسلمين واليهود في إقامة العدل والدفاع عن المدينة ضد العدوان الخارجي: "وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم" وحرمت على المسلمين ظلم اليهود أو

الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد اتباع الديانة اليهودية دون الاحتكام إلى مبادئ الحق والخير: "وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم".

رابعاً، أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعي والسياسي في النظام الجديد يجب أن يخضع إلى منظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، التي يتساوى أمامها الجميع. فالسيادة في المجتمع ليست لإرادة أفراد وجماعات خاصة، ولكن للشريعة والقانون القائمين على أساس القسط والخير، الكفيلين بحفظ كرامة جميع أفراد الجماعة السياسية. والحقيقة البادية للعيان في بنود الصحيفة هي تأكيد الصحيفة المتتابع والمتكرر لمبدئية العدل والقسط والمعروف والخير، وإنكارها، بعبارات شتى، الظلم والعدوان، منها: "وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين"، ومنها أيضاً: "وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم".

خامساً، أكدت الصحيفة أن المرجعية العليا في النظام الإسلامي لحكم الوحي الإلهي، متمثلاً في نصوص القرآن الكريم، أو حكم رسول الله عليه الصلاة والسلام. وتستند هذه المرجعية، عند ظهور الخلاف والشقاق بين مختلف الأطراف، مسلمين أكانوا أم يهود، إلى قواعد العدل التي أسستها الرسالة الإسلامية؛ كما يظهر ذلك في الفقرتين التاليتين: "وإنكم مهما اختلفتم في شئ فمرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم". "وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم". نعم يحق لأصحاب الديانات الأخرى، وفق القانون الإسلامي، أن ينظموا شؤونهم تبعاً لأحكامهم وشرائعهم الخاصة. لكنهم ملزمون بالخضوع إلى المرجعية السياسية الإسلامية العليا لحل المشكلات المتولدة بينهم وبين الجماعة الإسلامية، أو بين جماعات دينية مختلفة.

سادساً، أعلنت الوثيقة عدداً من الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع السياسي الإسلامي، المسلمين منهم وغير المسلمين، مثل حق المظلوم على المجتمع بالنصرة واسترداد مظلمته: "أن النصرة للمظلوم"، والمسؤولية الشخصية للأفراد، وعدم جواز أخذ البريء بذنب المتهم:- "لا يأثم امرؤ بحليفه"، وحرية الاعتقاد: "إن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"؛ وحرية الانتقال من وإلى المدينة دون التعرض لموانع وعقبات: "وإنه من خرج آمنٌ ومن قعد آمنٌ بالمدينة إلا من ظلم أو أثم".

وكما أدى بروز الأمة الإسلامية في المدينة إلى اختزال الدور السياسي للرابطة القبلية وتحجيمه دون إلغائه، أدى إنديـاح المد الإسلامي من جزيرة العرب إلى أصقاع نائية في القارات الثلاث إلى اختزال الرابطة القومية وتحجيمها دون القضاء عليها. **ذلك أن الإسلام لم يكن يهدف إلى إلغاء البنى الاجتماعية والسياسية الوسيطة والثانوية، بل إلى تفريغها من محتواها التسلطي العدواني، وتطويعها إلى مبادئ الرابطة الأمتية التي تتسامى عليها وتشملها، دون أن تلغيها، وذلك بغية توسيع دائرة التعاون من القبيلة الواحدة أوالشعب الواحد إلى الأمة قاطبة**، وفق المبدأ القرآني العظيم:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ....﴾ (الحجرات: ١٣).

إن فهم طبيعة العلاقة بين الرابطة القومية والرابطة الأمتية هام لاتخاذ موقف صحيح متوسط بين التطرف القومي الذي يعمل جاهداً لتقليص الرابطة الأمتية إلى الحدود القومية، داعياً إلى وحدة قومية محضة من ناحية، والتطرف الأممي الذي يتجاهل وجود الرابطة القومية ولدلالاتها على التنظيم الاجتماعي والسياسي. إن الموقف السليم الذي يتفق مع الأحكام والتصورات الإسلامية، في تقديرنا، موقف يعترف بأهمية الروابط الإقليمية والقومية وتأثيرها على تكوين الهوية الفردية والتعاون الاجتماعي، لكنه يعتبرها روابط وسيطة لاترقى في أهميتها وقيمتها إلى مستوى الرابطة العليا، القائمة على وحدة المقصد والمعتقد، والمتمثلة في الوحدة الإسلامية التي تجمع كافة الشعوب الملتزمة بالمبدأ

الإسلامي. فالولاء النهائي للمسلم هو ولاء للأمة الإسلامية؛ لكنه ولاء لا ينفي قيام ولاءات ثانوية ترتبط على أساس قومي أو قطري.

٦ – خلافة الأمة

ارتبط تطور الفكر السياسي الإسلامي ببروز مفهوم الخلافة، أو الإمامة. وارتبط هذا المفهوم، تاريخياً، بالقيادة السياسية للجماعة المسلمة؛ فوضعت لها شروط وأحكام، وفصلت لها حقوق وواجبات، منشورة في كتب الفقه والأحكام السلطانية. ولأن دراسة الشروط والاحكام المرتبطة بالقيادة السياسية العليا للأمة مسألة بالغة الأهمية، فقد خصصنا لها فصلاً مستقلاً. ما نود التنبيه إليه هنا هو أن القرآن الكريم يربط مفهوم الخلافة ومهمة الاستخلاف بالأمة والجماعة قبل ربطها بالفرد. فبينما يستخدم القرآن لفظ "خليفة" في موضع واحد للإشارة إلى الدور المعهود إلى داود عليه السلام - ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً ﴾ (ص: ٢٦)، يستخدم المصطلح نفسه في موضعين آخرين للدلالة على مهمة الجماعة أو الأمة بكاملها. ففي سورة البقرة يستخدم القرآن الكريم لفظ خليفة إشارة إلى مهمة الإنسان، نوع الإنسان، المتمثلة بخلافة الله عز وجل في الأرض، والتصرف في مقدراتها وفق هدي الرسالة وتوجيهاتها:

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: ٣٠).

وفي سورة النور يستخدم القرآن الكريم لفظ الاستخلاف، المشتق من الخلافة والمفيد لمعنى منح الخلافة وإعطائها، في سياق حديثه عن دور الجماعة لا الفرد. فيعد الله تعالى المؤمنين بالاستخلاف والتمكين في الأرض إذا هم أخلصوا العبادة وصدقوا العهد:

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا... ﴾ (النور: ٥٥).

إن ربط القرآن الكريم لمهمة الخلافة بالجماعة والأمة له دلالات بالغة على طبيعة الدور السياسي والتاريخي الموكول بالأمة، لأنه يعني، خلافاً للنظرية

الاتباعية التي تربط الخلافة بالقيادة التنفيذية للأمة[٢٤]، أن الخلافة هي مهمة الأمة الإسلامية **أصالة**، ومهمة القيادة المنتخبة، أو الإمامة المختارة، **نيابة**. وتتأكد مسألة ارتباط مهمة الخلافة بالأمة الإسلامية من خلال استعراض النصوص القرآنية التكليفية التي تشير إلى حقيقتين. **أولاً**، إن **الأمة هي محل التكليف الشرعي**. فخطاب التكليف القرآني موجه، في جملته، إلى الجماعة أو الأمة الإسلامية، لا إلى فرد معين من أفرادها، تستوي في ذلك الأحكام التعبدية أو التعاملية أو الجزائية أو الجهادية. ففي تقرير الأحكام التعبدية، يخاطب الله المؤمنين بصفتهم الجماعة المؤمنة، فيقول:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ﴾ (البقرة: ١٥٣).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ (البقرة: ١٨٣).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ (البقرة: ٢٦٧).

وفي تقرير قواعد التعامل بين المؤمنين يستخدم القرآن الكريم الخطاب الجماعي نفسه، فيقول:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾ (البقرة: ٢٧٨).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وتتأكد أهمية الجماعة أو الأمة بوصفها محل التكليف في المسائل التي تتعلق بالمصلحة العامة للأمة، كقضايا الجزاء والتعليم والجهاد والإدارة، كما يتضح من نصوص الكتاب:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا ﴾ (آل عمران: ١١٨).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ (الحجرات: ٦).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ﴾ (البقرة: ١٧٨).

---

[٢٤] انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية**: ٥.

﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ ﴾ (التوبة: ١٢٢).

بل إن هناك كثيراً من التوجيهات القرآنية التي لا يمكن تنفيذها وتحقيقها دون تنسيق وتخطيط من قبل الجماعة، كقضايا تقسيم العمل وتحقيق الكفاية للأمة، وهي المسائل التي اطلق عليها الفقهاء المسلمون اسم فروض الكفاية. وتشمل هذه المسائل، إلى جانب قضايا التعليم والخدمات العامة التي ذكرناها آنفاً، قضايا التنظيم السياسي والعسكري، وقضايا الإصلاح الاجتماعي، كما يظهر في الآيات التالية:

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ ﴾ (الأنفال: ٦٠).

الخطاب التكليفي موجه إذن إلى الأمة جميعاً، بوصفها جماعة متعاضدة ومتعاونة. فالأمة هي المؤتمنة على حمل الشريعة، وهي المكلفة بتحقيقها والعمل بمقتضاها، وهي المطالبة بفهم الرسالة وفقهها، ثم تنزيلها على الواقع المعيش.

ثانياً، إن ارتباط مهمة الخلافة بالأمة الإسلامية تظهر عند التأمل في الآيات القرآنية التي تحمل الأمة الإسلامية عامة مسؤولية متابعة المهمة التي حملها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، منذ البعثة حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى، مهمة الشهود وإقامة النموذج الإنساني الرفيع المتسامي. يقول الله تعالى:

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا ﴾ (البقرة: ١٤٣).

فمهمة الشهود على الناس وإقامة الحجة عليهم من خلال الالتزام الكامل بتعاليم السماء، هي مهمة الأمة الإسلامية بعد رحيل الرسول الكريم، عليه صلوات الله وسلامه، وليست مهمة فرد فذ. فالأمة هي الخليفة لرسول الله في "حفظ الدين وسياسة الدنيا". والقائد الذي تختاره الأمة لتولي السلطة السياسية هو نائب عن الأمة في تدبير شؤونها السياسية.

ويجب التأكيد هنا على أن ربط الخلافة بالأمة، بدلاً من إضافتها إلى القيادة التنفيذية، ليست مسألة اصطلاح لفظي، بل هي مسألة تحديد مفهومي، له أثره الهام في تصور طبيعة السلطة السياسية وحدودها، وبالتالي في تطوير النظام السياسي الإسلامي وفق منهج متسق مطرد. ذلك أن اعتبار رئيس الدولة خليفة لرسول الله، بالمعنى الذي حددته النظرية الاتباعية والمتعلق "بحفظ الدين وسياسية الدنيا"، يؤدي إلى إعطاء منصب الخلافة مهمات وصلاحيات فوق ما يحتمل، نظراً للدلالات الخطيرة التي يولّدها هذا الاعتبار، والمتمثلة في النظر إلى مهام الخلافة ومقاصدها على أنها امتداد لمهام النبوة ومقاصدها.

نخلص من النقاش السابق إلى أن الأمة تمثل الإطار السياسي الرئيسي الذي يمكّن الشعوب الإسلامية، على اختلاف خصوصياتها اللسانية والثقافية والقومية، من الاتحاد والتعاون لتحقيق غايات الوجود الإنساني كما حددها الشرع الحنيف. وهذا ما يجعل الانتماء السياسي الأمتي المتعين في شبكات العلاقات بين مختلف فئات المسلمين على امتداد البسيطة، من علماء وتجار وحرفيين وسياسيين، الأساس المتين الذي حافظ، تاريخياً، على وحدة الأمة الثقافية والاقتصادية والعلمية، رغم تباين القوميات والشعوب الإسلامية، بل رغم قيام تقسيمات سياسية، ودويلات مستقلة، بدءًا بالانقسام العباسي الأموي. فقد تمكنت الأمة، بوعيها الإسلامي، من الحفاظ على الوحدة الثقافية والإقتصادية في شتى بقاع الأرض الإسلامية، على الرغم من تعدد الحكام والسلاطين. واضطر الأخيرون، رغم خلافاتهم، إلى إبقاء أقنية التبادل الثقافي والتجاري والعلمي مفتوحة طوال التاريخ الإسلامي الطويل، إلى أن تمكن المستعمر الغربي من الهيمنة على المناطق الإسلامية، ووضع العراقيل أمام عملية التبادل الثقافي والتجاري.

٧ – الأمة بين الوحدة والتعدد

لا يكتمل حديثنا عن مفهوم الأمة وتكوينها دون التعرض لمسألة إمكانية اتحاد البلاد الإسلامية تحت سلطة سياسية واحدة. يتركّز التحدي الذي يواجه

مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة في مشكلتين: أولاً، **حالة التمزق والتبعثر** التي تسود حياة المسلمين بجوانبها السياسية والثقافية والاقتصادية؛ ثانياً، **التجربة السياسية التاريخية** للأمة الإسلامية، بما تعكسه من صور الانقسامات السياسية المتكررة في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي. السؤال الذي يواجهنا في هذا الصدد يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكن، في ضوء التجربة السياسية التاريخية للمسلمين، إخضاع الولاء القومي والمحلي للانتماء الأمتي؟

لا شك في أن التاريخ الإسلامي قد شهد انقسامات سياسية متعددة، أدت في كثير من الأحيان إلى صراعات دموية. بيد أن التقويم الصحيح لطبيعة هذه الانقسامات ودلالاتها على إمكانيات الوحدة المستقبلية للأمة يجب أن ينبني على تحليل متأن للبنى السياسية القطرية والقومية في الفترة التاريخية المدروسة. فالانقسامات التي شهدها التاريخ الإسلامي اقتصرت في مجملها على بنية الدولة ولم يتعداها إلى بنية الأمة. ذلك أن الأمة الإسلامية حافظت على وحدتها الثقافية والاجتماعية رغم انقسام السلطة السياسية بين دويلات متعددة، بدءاً بالانقسام العباسي الأموي في منتصف القرن الهجري الثاني. فانقسام الخلافة العباسية إلى عدد من الدول القطرية، كالدولة البويهية والحمدانية والفاطمية والغزنوية، وغيرها من الدول القطرية، لم يتجاوز البنية السلطوية، بينما استمرت الوحدة الثقافية والتجارية للأمة على حالها. فلم يؤدي ظهور الدولة القطرية قديماً إلى تعطيل التواصل بين مختلف الشعوب والقوميات الإسلامية أو الحد منه.

إن الخطأ الذي يقع فيه البعض عند دراسة الحياة السياسية التاريخية للمسلمين هو تنزيل مفهوم الدولة القومية أو القطرية المعاصرة على التجربة السياسية التاريخية للمسلمين. فمثل هذا التنزيل يؤدي إلى سوءِ فهمٍ وتضخيمٍ حجمِ الانقسامات السياسية، وتجاهل دور الأمة بوصفها كياناً سياسيا اجتماعيا متميزاً عن كيان الدولة القطرية.

بيد أن تمييزنا بين البنية السياسية للأمة والبنية السياسية للدولة يجب أن لا يفهم، بأي حال، على أنه قبول لوضعية الانقسام في البنية السلطوية للأمة.

فالانقسام السلطوي في التاريخ السياسي للوجود الإسلامي يجب أن يفهم من خلال تحليل الإطار النخبوي للفعل السياسي. فقد انتهى الصراع السياسي القطري خلال أحداث الفتنة الأولى والثانية إلى سيطرة البيت الأموي على مقدرات السلطة. ولم تلبث المشاركة السياسية أن انحصرت في نخبة قليلة من رجال الدولة وزعماء بعض البيوتات القوية؛ وأدى ذلك إلى تغريب الجماهير عن النشاط السياسي وإبعادهم عن مراكز صنع القرار. وبذلك تحولت العملية السياسية إلى سياسة نخبوية ضيقة.

التجربة التاريخية للأمة الإسلامية إذن لا تنفي إمكانية قيام وحدة سياسية، لكنها تشير إلى أهمية قيام الوحدة إنطلاقاً من وعي جماهيري شعبي، عبر عملية بناء ثقافي أخلاقي تعمل على بناء الوعي الإسلامي ضمن القاعدة الشعبية، والانطلاق منها نحو بناء المؤسسات السياسية على المستوى المحلي والاقليمي والأمتي. بتعبير آخر نقول: إن الوحدة المستقبلية يجب أن لا تتبع نسق الانتشار أحادي المركز الذي حكم انتشار الحركة الإسلامية الأولى. فالمد الإسلامي الأول انطلق من المدينة المنورة عبر موجات متتالية من الانتشار الخارجي باتجاه الأطراف. فالنسق الذي اتخذه المد الإسلامي الأول كان النسق الوحيد الممكن ضمن الظرف التاريخي المساوق لنزول الرسالة الخاتمة.

أما اليوم فإن نسق الانتشار الأفضل لإعادة الروح الإسلامية للأمة هو نسق متعدد المراكز، يتكافئ فيه، بشئ من التفاوت، الاتساع الافقي للرقعة الإسلامية مع تأصيل الوعي الإسلامي في نفوس الجماهير المسلمة. وبالتالي فإن الوحدة المستقبلية للأمة لن تتأتى، في تقديرنا، من انتشار مركز واحد، بل من انتشار متساوق لمراكز متعددة، مما يسمح بالتوازي في النضج الفكري والفعلي بين مختلف المناطق الإسلامية.

الفصل الرابع

الدولة والشرعية السياسية

١ – الدولة: المنشأ والمفهوم

قد يثير استخدامنا لمصطلح الدولة للإشارة إلى البنية السلطوية للنظام السياسي الإسلامي تحفظات البعض، لسببين. أولاً، لأن فقهاء السياسة المتقدمين قد استخدموا مصطلحي "الإمامة" و "الخلافة" للإشارة إلى السلطة السياسية، وتكاد كتاباتهم تخلوا من ذكر مصطلح الدولة. وبالتالي فإن الاعتراض الذي يمكن أن يثار في هذا الصدد هو أن استخدام مصطلح الدولة يؤدي إلى تفاوت في المصطلحات المستخدمة في التنظير السياسي الإسلامي عند القدماء والمحدثين، وربما أدى إلى خلافات تصورية ومفهومية. ثانياً، قد يتحفظ البعض على استخدام كلمة "دولة" بدلاً من "إمامة" أو "خلافة" نظراً لأن مصطلح "دولة" برز إلى حيز الاستخدام عقب انقسام الأمة الإسلامية إلى وحدات سياسية مستقلة أو شبه مستقلة نتيجة لضعف سلطةالخلافة المركزية للنظام السياسي الإسلامي.

لا شك أنه لا مشاحة في الألفاظ إذا تطابقت المفاهيم. ولا شك أيضاً أن الاعتراض السابق يستند إلى حقيقتين هامتين في تاريخ تطور النظام السياسي الإسلامي. لكننا نعتقد مع ذلك أن استخدام مصطلح الدولة يفضل استخدام مصطلحي الخلافة والإمامة اعتباراً لهاتين الحقيقتين عينهما. فاعتبار التطور

التاريخي للمصطلح السياسي في الفكر الإسلامي يحدونا إلى تمييز أسباب ثلاثة ترجح اختيار مصطلح الدولة للإشارة إلى المؤسسات السلطوية العليا للمجتمع السياسي الإسلامي. السبب الأول أن لفظي الخلافة والإمامة الشائعين في كتابات المتقدمين من الفقهاء الأصوليين قد اكتسبا خلال تطورهما التاريخي بعض المعاني والظلال التي يمكن أن تجعل الباحث في النظرية العامة لنظام الإسلام السياسي يبتعد عن الدراسة العمومية ويستغرق في تحليلات تنبثق أساساً من الخصوصيات التاريخية للمؤسسات المذكورة. السبب الثاني أن لفظ الدولة بحكم منشئه يدعونا إلى اعتبار بنية الواقع السياسي والاجتماعي الذي يشكل الأرضية التاريخية التي تحكم تطبيق المبادئ الكلية والأطر العامة للحياة السياسية. في حين أن لفظي الخلافة والإمامة، رغم تأثرهما بالمتغيرات السياسية، يتجاهلان العلاقة الجدلية بين المثال والواقع، أو بين المبدأ العام وتطبيقاته التاريخية. السبب الثالث، والأهم، أن مصطلحي الخلافة والإمامة يتعلقان بمؤسسة واحدة من مؤسسات الدولة الإسلامية، هي مؤسسة الرئاسة، أو القيادة التنفيذية. لذلك فإن استخدام لفظ الخلافة للدلالة على الجهاز السلطوي للأمة يؤدي إلى إشكاليات في التصور والمفهوم. فاستخدام لفظ دولة للإشارة إلى المرجعية السياسية العليا في الأمة بدلاً من لفظي خلافة أو أمامة ليس مسألة شكلية تتعلق بخيارات لفظية بحتة، بل مسألة حيوية ترتبط بتحديد مفاهيم سياسية أساسية.

لعل الخطوة الطبيعية الأولى في بحثنا هي تقصي تطور مفهوم الدولة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. فقد وردت كلمة "دولة" في موضع وحيد من الكتاب المبين، في مطلع سورة الحشر. يقول الله تعالى معللاً حكم الفئ المتعلق بالأموال التي غنمها المسلمون عقب إجلاء بني النضير.

﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ ﴾ (الحشر: ٧).

فقد أسست آية الفيء المذكورة أعلاه حكماً مغايراً لأحكام الغنيمة المتبعة قبل نزولها. ذلك أن تقسيم الغنيمة المتبع قبل نزول سورة الحشر يعتمد تخميس الغنيمة بحيث يذهب خمسها إلى بيت المال لينفق في مصارفه، بينما توزع أربع

الأخماس المتبقية على المقاتلين. بيد أن آية الفيء قضت بتخصيص كامل الغنيمة التي حصل عليها المسلمون دون قتال لبيت المال، معللة هذا الحكم بالإرادة الإلهية في عدم تركيز الثروة بين فئة الجنود، وجعلها، بالتالي، متداولة أو "دُولة" بين كافة فئات الأمة على اختلافها.

لكن مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول. فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار الإسلام أو الأمصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية؛ كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة. وكان أول من أدخل مصطلح الدولة إلى الكتابات الفكرية المؤرخون المسلمون الذين وظفوا مصطلح الدولة لتمييز السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة (وفي مقدمتها منصب الخلافة والجيش) بدءًا بالبيت الأموي ثم العباسي. ولم يلبث مصطلح الدولة أن أصبح صنواً للتقسيمات السياسية الخاضعة لبيوتات قوية عقب تراجع سلطة الخلفاء العباسيين، كالدولة الإخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية وغيرها.

ومع دخول القرن السابع الهجري أصبح مصطلح الدولة ذا مفهوم محدد، وشاع استخدامه في الكتابات السياسية والتاريخية. فابن منظور (٦٣٠-٧١١)، مثلاً، يميز في معجمه الموسوعي **لسان العرب** بين استخدامين لكلمة دولة؛ فيكتب تحت مادة " دول": "الدَولة والدُولة، العقبة في المال والحرب سواء. وقيل الدُولة، بالضم، في المال، والدَولة بالفتح في الحرب؛ وقيل هما سواء فيهما، يضمان ويفتحان؛ وقيل بالضم في الآخرة والفتح في الدنيا؛ وقيل هما لغتان فيهما. والجمع دُوَل ودِوَل". فالمفاضلة بين الدَولة، بفتح الدال، والدُولة، بضمها، يتعلق حسب التعريف الذي أورده ابن منظور بماهية الأمر المتداول. فإذا كانت الثروة هي الأمر المتداول، استخدم لفظ الدُولة، بضم الدال؛ وهذا هو الاستخدام القرآني لمادة "دول"، كما يخبرنا ابن منظور نقلاً عن الفرّاء: "قال الفراء في قوله تعالى ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ قرأها

الناس برفع الدال إلا السلمي، فيما أعلم أنه قرأها بنصب الدال، قال وليس هذا للدَّولة بموضع؛ إنما الدَّولة للجيشين يَهزم هذا هذا ثم يُهزم الهازم، فتقول: قد رجعت الدولة على هؤلاء كأنها المرة؛ قال: والدُّولة، برفع الدال، في الملك والسنن التي تغير وتبدل عن الدهر، فتلك الدُّوْلة والدُّوَلة". ثم يتابع ابن منظور شرح معنى كلمة "دولة" ناقلاً عن الزَّجّاج ويونس وآخرين، فيكتب: "وقال الزجاج: الدُّولة اسم الشئ الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال إلى حال، فمن قرأ: ﴿كي لا يكون دُولةٍ﴾ فعلى أن يكونِ على مذهب المال، كأنه كي لا يكون الفئ دولة، أي متداولاً. وقال ابن السِّكّيت: قال يونس في هذه الآية: قال أبو عمرو بن العلاء: الدولة بالضم في المال، والدولة بالفتح في الحرب؛ قال: وقال عيسى بن عمر: كلتاهما في الحرب والمال سواء؛ وقال يونس: أما أنا فوالله ما أدري ما بينهما"[1].

يمكننا الخلوص من النقاش السابق إلى أن كلمة "دولة" قد اكتسبت مع بداية القرن السابع الهجري معنيين مترابطين. المعنى الأول مرتبط بالاستخدام الذي ورد في القرآن الكريم، حيث استخدمت كلمة دُولة (بضم الدال) للإشارة إلى الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات أخرى، بينما يرتبط المعنى الثاني بالاستخدام الذي أصبح شائعاً في فترة لاحقة عندما استخدمت كلمة دَولة (بفتح الدال) للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة من فئات المجتمع على الفئات الأخرى. ويتضح الترابط بين المعنيين عند ملاحظة عدم انفكاك الهيمنة الاقتصادية عن الهيمنة السياسية في الغالب.

لكن مفهوم الدولة لم ينضبط انضباطًا دقيقًا حتى منتصف القرن الثامن الهجري عندما استطاع عبد الرحمن بن خلدون أن يطوّر مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ترتكز عليها السلطة في المجتمعات السياسية المعاصرة له والمتقدمة عليه. ويعود الفضل في اكتشاف الأساس الاجتماعي للسلطة إلى المنهج التحليلي الذي وظّفه ابن خلدون في دراسته، الهادف إلى تحديد الأنساق العامة للفعل الاجتماعي والسياسي، انطلاقاً من

---

[1] ابن منظور، لسان العرب: ١٤٥٥.

المعطيات التاريخية المتوفرة. وخلص ابن خلدون بعد دراسته التجارب السياسية التاريخية إلى أن ظهور الدولة وتلاشيها متوقفان على بروز واختفاء عصبة منظمة متضامنة فيما بينها وفق رابطة اطلق عليها ابن خلدون اسم "العصبية"، وأرجعها إلى وحدة الأصل والنسب. ونحن إذ نتفق مع ابن خلدون في أن بروز منظمة مترابطة داخلياً ومنسجمة في أهدافها وأفعالها شرط ضروري لقيام الدولة واستمرارها، نختلف معه في تحديد الآصرة التي تربط بين أفراد الجماعة المنظمة. فآصرة النسب التي اعتمدها ابن خلدون كأساس للعصبية، أو التضامن الجماعي، هي في تقديرنا حالة خاصة من حالات متنوعة تشمل أيضاً وحدة العقيدة، والإرادة، والمصلحة، وغيرها.

بيد أن تخصيص ابن خلدون للأساس الذي يقوم عليه تضامن الجماعة السياسية بالنسب لا يغيّر شيئاً من فحوى القاعدة العامة التي تتفتق عنها أطروحته الرئيسية، والتي تقول بأن **الدولة تتحدد في البنية السلطوية التي تؤسسها جماعة سياسية منظمة في مجتمع يتألف من العديد من الجماعات السكانية**. إن المفهوم الذي تقدم به ابن خلدون للدولة هو في تقديرنا المدخل الصحيح لتعريف الدولة الإسلامية.

٢ – تعريف الدولة الإسلامية

لعل أبرز الصعوبات التي يواجهها الباحث المتلمس للأسس التي تقوم عليها الدولة الإسلامية وجود ركام هائل من الأفكار والتصورات والنظريات التي انتجتها الثقافة الغربية، وتلقفتها المنطقة الإسلامية، خلال القرنين الماضيين. ويبدو التأثير الثقافي الغربي في الفكر الإسلامي المعاصر واضحاً بشكل خاص من خلال هيمنة قوالب التفكير الغربية على النتاج الثقافي والسياسي للمفكر المسلم. ففي نطاق تحديد العناصر المميزة للدولة، الذي هو موضوع اهتمامنا الحالي، يلاحظ ميل العديد من الباحثين والمنظرين إلى تعريف الدولة من خلال المركبات الثلاثة للدولة القطرية، التي تشكل حجر الزاوية في المنظومة الدولية الراهنة: الشعب والإقليم والسيادة (أو الحاكمية).

يؤدي تبني هذا التعريف، المبني على التصور والتجربة السياسيين الغربيين، إلى نتيجتين خطيرتين. الأولى، التسليم بشرعية التقسيم السياسي الحالي للمناطق الإسلامية، وبالتالي قبول الخريطة السياسية التي تكرس مركزية الغرب وتبعية المناطق الإسلامية. فالخريطة السياسية الحالية للأمة الإسلامية هي إرث استعماري، وضع خطوطها الرئيسية الحاكم المستعمِر بناءًا على مصالحه الذاتية وأطماعه الخاصة، ودون النظر إلى إرادة ومقاصد ومصالح الشعوب المستعمَرة. الثانية، إن تعريف الدولة الإسلامية من خلال المركبات الثلاث للدولة القطرية، المذكورة آنفاً، لا يمكننا من تشوف العناصر الرئيسية التي تفاضل بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، نظراً لأن المبادئ الإسلامية تحظر عمليات الاصطفاء القومي والعرقي التي تؤدي إلى هيمنة واستبداد جماعة قومية أو عرقية على الجماعات الأخرى؛ كما تحظر عمليات "التنقية" العقدية التي تؤدي إلى إكراه أتباع الديانات الأخرى للدخول في دين الجماعة المهيمنة أو طردهم وإجلائهم عن ديارهم إذا ما أصروا على الاحتفاظ بعقيدتهم.

لذلك ركز المفكرون الإسلاميون المعاصرون، وفي مقدمتهم أبو الأعلى المودودي، على مركب السيادة أو الحاكمية لتمييز الدولة الإسلامية. إذ يرى المودودي أن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتعلق الحاكمية فيها بالله عز وجل، فيقرر أن "الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر"[٢]. يميز المودودي بين نوعين من الحاكمية: الحاكمية القانونية والحاكمية السياسية. فالحاكمية القانونية تتعلق بحق الله في التشريع للناس، بينما تتعلق الحاكمة السياسية بتنفيذ الأحكام الإلهية. ويخلص المودودي إلى أن الحاكمية القانونية خارجة عن نطاق الفعل الإنساني، في حين يمارس البشر الحاكمة التنفيذية نيابة عن الله عز وجل[٣].

ونحن نتفق مع المودودي بأن شرع الله الذي أنزله على رسوله هو الأساس الذي يقوم عليه البناء الإسلامي على كافة المستويات الفردية والجماعية، بما في

---

[٢] أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**: ٢١١، جدة: الدار السعودية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٣] المصدر نفسه.

ذلك المستوى السياسي. لكننا نعتقد أن الإنطلاق من مفهوم الحاكمية لتحديد الشكل والمحتوى السياسي للدولة الإسلامية يؤدي إلى تلبيس الأمور وتخليط المفاهيم، لأن مفهوم الحاكمية نفسه ناشئ عن تصور نابع من تجربة سياسية مغايرة لتجربة الأمة. لذلك فإن تعريف الدولة يجب أن يتم من خلال مركبتين: (١) المبادئ السياسية المنظمة للعلاقات السلطوية ضمن مجتمع سياسي معين، و (٢) الأجهزة والهيئات المخولة مهمة تنظيم الحياة السياسية ضمن هذا المجتمع. وبالتالي يمكن تعريف الدولة بأنها البنية السلطوية التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة من المبادئ السياسية المعتمدة. إن التعريف السابق يمكّننا من تمييز الدول انطلاقاً من عناصر جوهرية في تركيب الدولة تلعب دوراً حاسماً في صياغة الحياة السياسية، بدلاً من التعويل على عناصر عرضية كالتقسيم الجغرافي أو التركيب القومي والعرقي. وهكذا يمكننا، انطلاقاً من التعريف المقترح التمييز بين الدول اعتماداً على طبيعة الحياة السياسية ونوعية الالتزامات العقدية والقيمية السائدة، فنقسم الدول إلى إسلامية أو أو اشتراكية أو ليبرالية أو شمولية أو غير ذلك من التقسيمات. وانطلاقاً من التعريف العام السابق للدولة يمكننا تعريف **الدولة الإسلامية بأنها البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية.**

وبناءًا على ما تقدم يظهر لنا أن التنظير للدولة الإسلامية يتعلق أساساً بتحديد المبادئ اللازمة لإخراجها إلى حيز الوجود والممارسة الفعليين، وهي المهمة التي يضطلع بها ما تبقى من هذا الفصل. وقبل الشروع بتحديد المبادئ وتعيين الأجهزة، لا بد لنا من وقفة لتقصي مصدر الشرعية السياسية في التصور الإسلامي.

٣ – الشرعية السياسية بين النص والاختيار

تَمثل أول خلاف عرفه التنظير السياسي في التاريخ الإسلامي بانقسام علماء المسلمين حول مصدر الشرعية السياسية. فرد علماء الشيعة شرعية نصب الإمام إلى تنصيص الكتاب والسنة على أئمة معينين ينتمون إلى البيت الهاشمي

العلوي؛ بينما اتفق علماء السنة على أن الشرعية السياسية للإمام تنبثق من اجماع الأمة، أو ممثليها من أهل العقد والحل، على رجل ممن يحقق شروط الإمامة. ودارت مناظرات ومساجلات بين الفريقين، وعمد كل منهما إلى التأصيل لموقفه بالاحتكام إلى نصوص الكتاب حيناً، وحشد الدلائل التاريخية والمنطقية أحياناً. ولأن معظم الكتابات السنية التي وصلتنا، والتي ينتمي مؤلفوها إلى التيار الاشعري الذي ساد الفكر السني منذ القرن الرابع الهجري، دونت كما يظهر كرد فعل لدعوى النص الشيعية، فإننا سنبدأ بعرض النظرية الشيعية أولاً، لننتقل بعد ذلك لاستعراض الرد السني.

تعتمدالمصادر الشيعية لإثبات دعواها في تنصيص الشرع على القيادة السياسية لعلي بن أبي طالب وأبنائه من بعده على نصوص قرآنية ونبوية، كما تعتمد على بعض المحاكمات العقلية. لعل أهم النصوص القرآنية التي يسوقها فقهاء الشيعة للتدليل على صحة موقفهم هي التالية:

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ ﴾ (المائدة: ٥٥).

﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾ (الشعراء: ٢١٤).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ ﴾ (المائدة: ٦٧).

ورغم أن هذه، وغيرها من النصوص التي أوردها فقهاء الشيعة، لا تتضمن أي إشارة صريحة أو ضمنية إلى إمامة علي وأبنائه، فإن بعض علماء الشيعة أوّلوا هذه الآيات استناداً إلى روايات آحاد تحدد أسباب نزولها للإحتجاج بها. فأبو جعفر الطوسي، مثلاً، يذكر أن الآية الثالثة نزلت تثبيتاً لرسول الله وحثاً له على إبلاغ الوصية الإلهية القاضية باستخلاف علي بن أبي طالب[4].

إذن يؤول اعتماد القرآن في الاحتجاج لإمامة البيت العلوي لا على النص الصريح أو التأويل الذي تسمح به أساليب اللغة، بل على أحاديث سيقت لتحديد أسباب النزول أو تأويل النص تأويلاً توقيفياً. لذلك فإن حديث الآحاد

[4] انظر أبو جعفر الطوسي، تفسير التبيان؛ أيضًا إبراهيم الموسوي الزنجاني، عقائد الإمامية الإثني عشرية، ثلاثة أجزاء.

هو السند الأقوى لدعوة النص على الإمامة. بالإضافة إلى أحاديث أسباب النزول التي أوردها مفسرو الشيعة ومؤرخوهم، كالطوسي والكليني والطبرسي واليعقوبي، يذكر رواة الشيعة أحاديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتأييد دعوى النص، من أهمها حديث غدير خم، وحديث راية خيبر، وحديث استخلاف علي على المدينة.

١) حديث غدير خم: روى سليم بن قيس (ت ٩٠ هـ) قال: "سمعت أبا سعيد الخدري يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، دعا الناس بغدير خم، فأمر بما كان تحت الشجرة من شوك، فقام وكان ذلك يوم الخميس. ثم دعا الناس إليه، وأخذ بضبع علي بن أبي طالب حتى نظرت إلى بياض إبطيه، فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله. فقال أبو سعيد فلم ينزل حتى نزلت هذه الآية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا﴾. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضا الرب بالرسالة، وبولاية علي بعدي"[٥].

٢) حديث الوصية: أورد علي بن الحسين بن بابويه القمي، في كتابه الإمامة والتبصرة، عن سعد بن عبد الله بسنده عن أبي عبد الله (هو عمر بن علي بن أبي طالب) قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أراد أن يحيى حياتي ويموت ميتتي ويدخل جنّة عدن غرسها ربي بيده فليتول علياً عليه السلام، وليعاد عدوه، وليأتم بالأوصياء من بعده. أعطاهم الله علمي وفهمي، وهم عترتي من لحمي ودمي، إلى الله أشكو من أمتي المنكرين لفضائلهم، القاطعين فيهم صلتي. وأيم الله ليقتلن ابني بعدي الحسين عليه السلام. لا أنالهم الله شفاعتي"[٦].

٣) حديث الاستخلاف: استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً على المدينة حين خرج إلى تبوك، فقال علي للرسول صلى الله عليه وسلم:

---

[٥] الحديث مذكور في كتاب سليم بن قيس، السقيفة.
[٦] علي بن الحسين بن بابوية القمي، الإمامة والتبصرة: ٤٣.

"أتخلفني في النساء والصبيان؟ فرد النبي: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى. إلا إنه لا نبي بعدي"[7].

٤) حديث خيبر: روى عن عبد الله بن بريدة قال سمعت أبي يقول: "حاصرنا خيبر. وأخذ اللواء أبو بكر فانصرف ولم يفتح له؛ ثم أخذ عمر من الغد، فرجع ولم يفتح له. وأصاب الناس يومئذ شدة وجهد؛ فقال رسول الله: لأدفعن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله، ويحب الله ورسوله، ليس بجبان ولا فرار، يفتحها الله على يديه"[8].

وباستثناء حديث الوصية والعبارة الأخيرة من حديث الغدير، فإن الأحاديث التي يسوقها علماء الشيعة لإثبات إمامة علي وأبنائه من بعده مثبتة في كتب الحديث السنية. فالخلاف بين علماء السنة والشيعة لا يرتكز على مسألة ورود الأحاديث، بل على تفسيرها وصحة الاحتجاج بها.

يتحدد الموقف السني الرسمي من دعوة الإمامة الشيعية في رد القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. إذ يشكل رد الباقلاني الأساس الذي اعتمده علماء الأشاعرة الذين أتوا بعده. ويعتمد رد الباقلاني بالدرجة الأولى على إظهار الطبيعة الظنية للمصادر التي اعتمدها الشيعة لإثبات النص كأساس للشرعية السياسية واضطرابها من جهة، وبيان عدم اقتضاء النصوص لإمامة البيت العلوي من جهة أخرى. فتحت عنوان "باب الكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار" يحدد الباقلاني أساس الاختلاف السني الشيعي حول مسألة الإمامة، ثم ينتقل ليفند الزعم الشيعي، فيكتب: "إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار؛ لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين؛ ومتى فسد أحدهما صح الآخر. والذي يدل على إبطال النص أنه لو نص النبي، صلى الله عليه، على إمام بعينه وفرض

---

[7] رواه البخاري ومسلم.

[8] روى البخاري ومسلم أصل الحديث. ولا تذكر الرواية الموجودة في صحيحي البخاري ومسلم أبو بكر وعمر.

طاعته على الأمة دون غيره، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم، أو بحضرة الواحد والإثنين، ومن لا يوجب خبره العلم. فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم، وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرها من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي صلى الله عليه، لا سيما أن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد في عينه، وكان النص من النبي، صلى الله عليه، أمراً عظيماً وخطراً جسيماً لا ينكتم مثله ولا يستتر عن الناس علمه؛ مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي، صلى الله عليه، الإمرة لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص، ولأبي موسى الأشعري وعمرو بن حزم وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته، حتى لم يذهب علمه على أحد أهل العلم والأخبار. والنص منه على إمام على صفة ما تدعيه الشيعة من التصريح والإظهار أعظم وأخطر من تولية الأمراء والقضاة، وتوفر الدواعي للنقل أكثر. وإذا كان ذلك كذلك وجب لو كان الأمر على ما قالوه أن يغلب نقل النص من الكافة على كتمانه، وأن يظهر، وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذائعاً يكون أول نقلته ووسطهم وآخرهم سواء في أنهم جميعاً حجة يجب العلم عند نقلهم"[٩].

إن اعتراض الباقلاني يتركز في أن مسألة بهذه الخطورة والأهمية لا يمكن أن ينحصر نقلها في أحاديث آحاد، بل يجب أن يعم ويذيع أمرها كما ذاع أمر تعيين رسول الله لأمراء الجيش وقضاة المسلمين في عصره؛ بل يجب أن تذيع كما ذاع أمر شعائر الصلاة والصيام والحج. فالأحاديث التي تستند إليها دعوى النص على الإمامة لعلي وبنيه أحاديث آحاد تخالف ما اعتمده المسلمون واتفقوا عليه منذ تولي أبو بكر الصديق مقاليد الخلافة على مسمع ومشهد من الصحابة جميعاً، وفيهم أهل البيت أنفسهم. بل يمكننا أن نذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الباقلاني فنقول بأنه لو صحت دعوى الوصية لكان إصرار أبو بكر

---

[٩] أبو بكر الباقلاني، التمهيد: ١٦٤-١٦٥.

على تولي الخلافة دون اعتبار وصية رسول الله قميناً بإشعال نار فتنة أشد لهيباً من تلك التي اندلعت في أواخر خلافة عثمان. وأيا كان الأمر فإن أحاديث الآحاد الظنية الثبوت لا يصح اعتبارها عندما تتعارض مع الحقائق التاريخية الثابتة المنبنية على إجماع جيل الصحابة برمته. لذلك فإن الباقلاني لا يتردد في رد الروايات التي اعتمدها علماء الشيعة في الاحتجاج على موقفهم مبيناً لهم أن "هذه الأخبار التي هي أخبار الآحاد التي تدعونها في النص على علي أخبار قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطالها وترك العمل بها؛ لأن الأمة كلها انقادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ودانت بوجوب طاعتهما والسكون تحت رايتهما، وفيهم علي والعباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام، وكل من ادُّعي له النص وروي له"[10].

إن القضية التي يثيرها الباقلاني هنا على غاية الأهمية؛ فتحديد الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي ومصدر شرعيته لا يجوز أن يستند على الظن والتخمين، بل لا بد من الاحتكام إلى أساس قطعي يقيني. البديل القطعي الذي اختاره الباقلاني، واختاره من بعده أقطاب التنظير السياسي الإسلامي من أمثال أبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، وعلي بن محمد الماوردي، هو مبدأ الإجماع. فقد اعتبر فقهاء السياسية إجماع الصحابة المصدر الوحيد للشرعية السياسية. واستبعدوا وجود أي نص على الإطلاق من كتاب أو سنة يمكن الاستفادة منه لتحديد معالم البنية السلطوية للدولة الإسلامية، كما يوضح أبو المعالي الجويني في كتابه الهام **غياث الأمم في التياث الظلم**: "والقواطع الشرعية ثلاثة: نص من كتاب الله لا يتطرق إليه تأويل. وخبر متواتر عن الرسول لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا يقبل الاحتمالات متنه وأصله. وإجماع منعقد. فإذاً لا ينبغي أن يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل يعرض على القواطع السمعية. ولا مطمح في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً. فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع. فكل مقتضى ألفيناه معتضد بإجماع السابقين فهو

---

[10] المصدر نفسه: ١٦٨؛ والإضافة بين المعترضتين من عندنا، وهي لازمة لاستقامة المعنى.

مقطوع به. وكل ما لم نصادف فيه إجماعاً[11] اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع وعرضناه على مسالك الظنون"[12].

إن تحفظنا على الصيغة التي تقدم بها الجويني، وتابعه عليها فقهاء السياسة يتحدد في نقطتين:

أولاً، الإجماع الذي يدعو إليه الجويني ليس إجماع الأمة على أسس النظام السياسي، بل هو إجماع الصحابة على طريقة اختيار الإمام. فالإجماع الذي اختاره الجويني هنا، وتبنته النظرية الاتباعية لاحقاً، لا يؤدي بالضرورة إلى اعتماد القواعد الكلية التي تجلت في فعل الصحابة، بل إلى تكريس ممارساتهم دون فهم أساسها الاجتماعي، وطبيعتها التاريخية، ودون استخلاص المبادئ العامة التي أدت إلى ظهور هذه الممارسات، كما سنوضح لاحقاً.

ثانيا، يؤدي حصر الشرعية السياسية في الإجماع إلى استبعاد نصوص الوحي كمصدر هام لتحديد أسس النظام السياسي. ويعود هذا الاستبعاد، في تقديرنا، إلى الخلط بين ربط النص بدعوى تعيين الوحي الإلهي لخليفة رسول الله، وبين الاستفادة من نصوص الشرع لتحديد المبادئ السياسية والتنظيمية التي يمكن، بل يجب، اعتمادها قاعدة لأي نظام إسلامي.

إذن اعتمدت الأغلبية السنية مبدأ الإجماع كقاعدة وحيدة للشرعية السياسية، ورفضت دعوى الوصية إلى فرد أو بيت مخصوص التي اعتمدتها الحركة الشيعية. وانبنى الرفض السني أساساً على ارتكاز دعوى أحقية علي بن أبي طالب وأبنائه بالخلافة إلى أخبار آحاد لا يمكن القطع في ثبوتها، ولا توجب، بالتالي، العلم اليقيني. كما انبنى رفضهم على معارضة هذه الأخبار أخبار آحاد أخرى تنص على أحقية أبي بكر أو العباس، كتلك التي تبنتها البكرية والراوندية[13]. وانبنى الاعتراض السني أيضاً على تأويل علماء الشيعة النصوص القرآنية تأويلاً غير منضبط بقواعد النحو واللغة. فاستنتاج إمامة علي

---

[11] في الأصل "يصادف فيه إجماعًا" وهو تصحيف ظاهر؛ فالفعل مبني للمعلوم بدليل نصبه لمفعوله "إجماعًا"؛ ولو كان مبنيًا للمجهول لرفع المفعول على أنه نائب فاعل.

[12] أبو المعالي الجويني، غياث الأمم: ٤٧.

[13] الباقلاني، مصدر سابق: ١٦٩؛ أيضًا عبد القاهر البغدادي، المعتمد في أصول الدين: ٢٧٩-٢٨١.

بن أبي طالب بناءًا على نص حديث غدير خم لا يستقيم مع الاستخدامات اللغوية المعتمدة. لذلك يبين الباقلاني أن عبارة "من كنت مولاه فعلي مولاه" لا تقتضي إمامة علي. يقول الباقلاني: "فإن قالوا فما معنى مولى عندكم؟ وما الذي أثبته النبي صلى الله عليه بهذا الكلام لعلي وقصد به؟ قيل لهم: أما معنى المولى فإنه يتصرف على وجوه: فمنها المولى بمعنى الناصر، ومنها المولى بمعنى ابن العم، منها المولى بمعنى المحب، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار، ومنها المولى بمعنى المعتق المالك للولاء، ومنها المولى بمعنى المعتَق الذي مُلك ولاءه، ومنها المولى بمعنى الجار، ومنها المولى بمعنى الصهر، ومنها المولى بمعنى الحلف. فهذه جميع ما يحتمله قوله مولى. وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة"[١٤].

وبالمثل يبين الباقلاني أن قول رسول الله لعلي "أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي"[١٥] لا يقتضي المعنى الذي اختاره علماء الشيعة تأويلاً لحديث الاستخلاف. فاستخلاف علي رضي الله عنه على المدينة إبان خروج الرسول وصحبه إلى تبوك استخلاف مقيد بمكان وزمان حدوثه، ولا يمكن تعميمه بناءًا على نص الحديث المذكور. فاستخلاف موسى لهارون انحصر في فترة غياب موسى أربعين ليلة للقاء ربه، ولم يستمر بعد وفاة موسى. ذلك أن هارون توفي قبل وفاة موسى عليه السلام، فكان خليفة موسى بعد موته يوشع بن نون.

إن الاعتراض الرئيسي على نظرية الإمامة الشيعية التقليدية يعود إلى استخدام قرائن ظنية وتخمينية لإثبات عقيدة ذات تأثير بالغ على تصور المسلم وفعله. نعم تبدو عقيدة الإمامة للناظر إليها من داخل الوسط الشيعي أكثر ثباتاً من أي مبدأ إسلامي آخر، إذ تستند إلى إجماع علماء الشيعة عبر قرون طويلة، كما تستند إلى تضامن وجداني وسياسي لجماعة عقدية تعد بالملايين. لكن الرؤية تبدو مغايرة تماماً لمن يريد أن يؤسس موقفه بناءًا على نظرة متكاملة تأخذ

---

[١٤] الباقلاني، مصدر سابق: ١٧١.

[١٥] المصدر نفسه: ١٧٤.

بعين الاعتبار المبادئ العامة والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، كما تعتبر نصوص الوحي القطعية ومعطيات التطور التاريخي للشرخ السني الشيعي. فالنصوص القرآنية لا تبرر عقيدة الإمامة، بل تؤكد مبدأ الشورى كأساس للبت في الشؤون العامة للأمة، وتحث على اكتساب المعارف والاجتهاد لاستنباط الأحكام والقضاء في الحوادث. والتجربة التاريخية السياسية للأمة في صدر الخلافة تؤيد النظرة القرآنية العامة وتؤكد أن الأمة هي محل المسؤولية السياسية، وأن إجماعها واتفاقها هو الطريق الشرعي إلى اختيار القيادة السياسية العليا. كما يُظهر التاريخ الإسلامي اضطراب المبادئ الكلية التي قامت عليها عقيدة الإمامة. وفي مقدمة القواعد العامة لمؤسسة الإمامة الشيعية التي ساقها منظرو الحركة الشيعية التاريخيون لتأصيل موقفهم، مثل قاعدة اللطف الإلهي التي تتلخص في أن الأمة تحتاج دائماً إلى مرجعية تحدد للأمة الحكم الإلهي في الأحداث المتجددة. ولأن البشر غير معصومين وجب، عقلاً، تعيين الإمام من الله تعالى لطفاً بالعباد. فوجود الإمام في كل آن وزمان لإرشاد الأمة وتوجيهها أمر لازم. وينقل الكليني عن الإمام الصادق قوله: "إن الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم"[١٦]. كما يروي عنه قوله: "لو أن الإمام رفع ساعة من الأرض لماجت بأهلها كما يموج البحر"[١٧]. بيد أن غياب الإمام أدى إلى إلغاء الذريعة التي بررت قيامه أصلاً، وإعادة مهمة تحديد الأحكام الشرعية إلى عملية الاجتهاد الفقهي.

والحقيقة أن عقيدة الإمام الغائب تعتبر انعطافاً حاسماً في الفكر السياسي الشيعي، والخطوة الأولى نحو عودة التيار الشيعي، على مستوى التنظير السياسي على الأقل، إلى المبدأ العام الذي تبنته الأغلبية المسلمة، وبالتحديد مبدأ الاختيار. ذلك أن الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر أوجبت انقطاع الصلة بينه وبين الجماعة المسلمة، وتحول القيادة الروحية والفكرية والسياسية تدريجياً من الإمام المعصوم إلى الفقيه المجتهد، ومهدت، بذلك، الطريق إلى تبلور النظرية

---

[١٦] الكليني، الأصول من الكافي، نقلاً عن محمد عبد الكريم عتوم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة: ٤٧.
[١٧] المصدر نفسه: ٤٩.

الشيعية المعاصرة المتمثلة بفكرة "ولاية الفقيه". فنظرية ولاية الفقيه التي أخذت شكلها المتطور في كتاب آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، تعلق عملياً الشرعية السياسية على اختيار الأمة للقيادة السياسية المتمثلة بالفقهاء. وعلى الرغم من أن النظرية تصر على أن ولاية الفقيه تتحدد جزئياً باختيار الأمة وجزئياً بتعيين من الله تعالى، المعين للصفات الواجب توفرها في الفقيه، فإن اختيار الفقيه من الناحية الإجرائية لا يختلف عن اختيار أهل الحل والعقد في النظرية الاتباعية. فاستخدام كلمة تعيين هنا استخدام مجازي لأن تحديد الصفات الواجب توفرها في الفقيه يقوم على أساس اجتهاد فكري لاستنباط هذه الصفات من المصادر الشرعية، وهي لذلك عملية شبيهة تماماً باستنباط الشروط التي يجب توفرها في أهل الحل والعقد.

ونحن إذ نقرر تبني النظرية السياسية الشيعية المعاصرة لمبدأ الشرعية السياسية الذي احتضنته النظرية الاتباعية، والمتمثل باختيار الأمة لقيادتها السياسية، لا نعني بأي حال وجود تطابق في التصور العام والأسس السياسية بين النظريتين، بل نشير فقط إلى خروج النصوص التي تقضي بعصمة القيادة السياسية وانتقالها الوراثي من دائرة البحث السياسي الإسلامي المعاصر؛ وهذه خطوة مبدئية، رغم أنها غير حاسمة، للوصول إلى اتفاق بين علماء السياسية المسلمين على صيغة عامة تتيح المجال لقيام وحدة سياسية بين التيارين العقديين الرئيسيين في المجتمع الإسلامي.

٤ – النظرية السياسية الاتباعية

النظرية السياسية الاتباعية هي النظرية التي طورها فقهاء التيار السني تحت عنوان أحكام الإمامة أو الاحكام السلطانية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين. شارك في تطوير هذه النظرية العديد من الفقهاء الأصوليين، في مقدمتهم أبي بكر الباقلاني وأبي يعلى الفراء وأبي المعالي الجويني وغيرهم[١٨].

---

[١٨] انظر مثلاً كتاب **التمهيد** للباقلاني، وكتاب **المعتمد في أصول الدين** للفراء، أو كتاب **غياث الأمم** لأبي المعالي الجويني.

بيد أن الصيغة المتطورة والمتكاملة لهذه النظرية لم تتبلور إلا في **كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، لمحمد بن علي الماوردي (٣٧٠-٤٥٠).

تقوم النظرية الاتباعية للإمامة على الأسس الخمسة التالية:

أولاً، اختيار الإمام واجب كفائي منوط بالأمة. فالأمة مكلفة شرعاً بإقامة الإمامة. لكن واجبها في إقامة الإمامة واجب كفائي إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، كما يوضح الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وإن شذ الأصم"[١٩]. ويضيف الماوردي مبيناً: "فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم. فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية"[٢٠].

ثانياً، تنحصر مهمة اختيار الإمام في فريقين من أفراد الأمة: أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد، وأهل الإمامة. يقول الماوردي: (فإذا قام بها [أي الإمامة] من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية؛ وإن لم يقم بها أحد خرج فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للأمامة؛ وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم"[٢١].

ثالثاً، يتعين أهل الاختيار وفق شروط ثلاثة: "أحدها، العدالة الجامعة لشروطها؛ والثاني، العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها؛ والثالث، الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[٢٢].

رابعاً، يتعين أهل الإمامة وفق شروط سبعة: "أحدها **العدالة** على شروطها الجامعة؛ والثاني، **العلم** المؤدي إلى الإجتهاد في النوازل والأحكام؛ والثالث، **سلامة الحواس** من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها؛

---

[١٩] علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**: ٥.

[٢٠] المصدر نفسه.

[٢١] المصدر نفسه: ٥-٦.

[٢٢] المصدر نفسه: ٦.

والرابع، **سلامة الأعضاء** من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض؛ والخامس، **الرأي** المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح؛ والسادس، **الشجاعة** والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو؛ والسابع، **النسب**، وهو أن يكون من قريش لورود النص وانعقاد الإجماع عليه"[٢٣].

خامساً، يصح اختيار الإمام بطريقة من اثنتين: مبايعة أهل العقد والحل لإمام يختارونه من أهل الإمامة، أو عهد الإمام السابق للاحق[٢٤].

لعل أول ما يلحظه الباحث والمدقق لمنهج البحث ونمط التنظير الذي اعتمده الماوردي لتحديد النموذج السياسي الإسلامي هو انفكاك التحليل النظري لمسائل الإمامة عن المحددات العملية للفعل السياسي. إذ تبدو عملية الاختيار عملية إدارية مكتبية يتم خلالها المقارنة بين كفاءات المرشحين، ثم اختيار أكفئهم أو أفضلهم لمنصب الإمامة. وهذا تصور بعيد كل البعد عن حقيقة العملية الاختيارية وطبيعة المؤثرات السياسية التي تحكمها. فاختيار الإمام لا يتحدد فقط بقدراته العلمية وشجاعته وسلامة أعضائه، بل يتحدد أيضاً بقدرته على تمثيل التيارات السياسية، ومواقفه من القضايا الحيوية المختلفة التي تواجه الأمة، والسياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يتوقع أن ينافح عنها أو يناوئها.

لقد أدى تجاهل النظرية الاتباعية للمؤثرات السياسية العملية التي حكمت خيارات وقرارت الرعيل الأول إلى اعتبار ممارساتهم نموذجاً عاماً للمؤسسات السياسية الإسلامية، يمكن اعتماده في أي مجتمع مسلم لاحق. لذلك يلحظ القارئ لكتاب **الأحكام السلطانية** أن الماوردي يقبل ممارسات الصحابة السياسية على أنها فعل تأسيسي يمكن تبنيه دون مناقشة أو محاكمة، ودون تمييز للأساس المعياري أو الفعلي الذي انبنى عليه سلوكهم. ولقد تنبه أبو المعالي الجويني إلى النزوع للتأسيس على عمل السابقين دون دراية ببواعث أفعالهم ومحدداتها فكتب معلقاً على كتاب **الأحكام السلطانية**: "وقد ذكر بعض

---

[٢٣] المصدر نفسه.

[٢٤] المصدر نفسه.

المصنفين في اشتراط مراجعة أهل الاختيار في تولية العهد خلافاً، فأجرى الخلاف فيها مجرى الخلاف في المظنونات، ووضوح غرضنا في ذلك يغني عن بسط القول فيه. والشكوى إلى الله، ثم إلى كل محصل مميز من تصانيف ألفها مرموق، متضمنها ترتيب وتبويب، ونقل أعيان كلام المهرة المضين، والتنصيص على ما تعب فيه السابقون، مع خبط كثير في النقل، وتخليط وإفراط وتفريط – ولا يرضى بالتلقيب والتصنيف مع الاكتفاء بالنقل المجرد حصيف – لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة، فلم يتميز له المظنون عن المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم. وإنما جر هذه الشكاية نظري في كتاب لبعض المتأخرين، مترجم **بالأحكام السلطانية**، مشتمل على حكاية المذاهب، ورواية الآراء والمطالب، من غير دراية وهداية وتشوف إلى مدارك غاية، وتطلع إلى مسلك مفضي إلى نهاية. وإنما مضمون الكتاب نقل مقالات جهل وعماية. وشر مافيه، وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هوادي النفوس"[٢٥].

ورغم اعتراض الجويني على أسلوب الكتاب ونقده اللاذع الحاد لمضمونه ومنهجه، أصبح كتاب **الأحكام السلطانية**، ونظرية الإمامة التي تضمنها، المرجع المتبع للتنظير عند فقهاء السياسة اللاحقين، كابن جماعة والقلقشندي، بل وعند بعض أعلام الفكر الإسلامي المعاصرين كمحمد رشيد رضا.

السؤال الذي يعترضنا هنا هو التالي: هل تشكل ممارسة الصحابة لعملية الاختيار نموذجاً عاماً قياسياً يلزم تطبيقه في كل زمان ومكان؟ للإجابة على هذا السؤال علينا أن نلاحظ أن نموذجية أي تجربة سياسية تاريخية تعود أولاً، وقبل كل شيء، إلى كلية وعموم المبادئ السياسية المتجسدة فيها؛ بمعنى أن النموذجية لا ترتبط بالأشكال المتخذة والإجراءات المتبعة، بل بالمبادئ التي تطمح الإجراءات إلى تحقيقها على أرض الواقع. وبالتالي فإن إعلان نموذجية الخلافة الراشدة يتطلب عزل العام والكلي في تلك التجربة عن الخاص والجزئي.

---

[٢٥] الجويني، غياث الأمم: ١٠٤–١٠٥.

ثم إن عموم أي تجربة يتوقف علـى تحقـق شـرطين: الأول، عـدم تـأثر التجربـة بظرف إجتماعي أو سياسي خاص؛ والثـاني، تحول الممارسـات السياسـية الـتي أفرزتها تلك التجربة إلى مؤسسة أو مؤسسـات واضحـة المعـالم، يطـرد خلالهـا الفعل والبنية السياسية مـع تعـاقب الأفـراد أو الأجيـال. وهـذان الشـرطان غـير متحققين في تجربة الرعيل الأول، كما سنوضح في المبحث التالي.

٥ — النموذج الراشدي بين العموم والخصوص

إن المهمة الرئيسية التي تقع على عاهل المنظّر السياسي عند دراسـة التجربـة الراشدية هي تمييز العام من الخاص في تلك التجربة، وهـي المهمـة الـتي يضطلـع هذا المبحث بها.

لا شك أن اللحظة الحاسمة في التجربة الراشدية تمثلت في اجتماع سقيفة بني ساعدة. فقد حددت تلك اللحظة الخطوط العامة للحياة السياسية طـوال العهـد الراشدي، وتركت آثاراً واضحة في الفكر السياسي الإسلامي الذي تبلـور بعـد قرون من ذلك الاجتماع. وهي لذلك المدخـل الطبيعـي لأي جهـد يهـدف إلى تأصيل الفعل السياسي الإسلامي، والتأطير له.

ولفهـم الأبعـاد الكاملـة للاجتمـاع الـذي هيـأ الأسـباب لـبروز النمـوذج الراشدي، نورد فيما يلي الرواية التي اثبتها ابن هشـام في سـيرته، لكونهـا أوثـق الروايات التي وصلتنا، وإن لم تكن أكثرها تفصيلاً. وسنعمد إلى الاسـتفادة مـن رواية ابن قتيبة لحادثة السقيفة التي ذكرهـا في كتابـه **الإمامـة والسياسـة**، فهـي رواية تزودنا بتفاصيل أغفلتها رواية ابـن هشـام، دون الإخـلال بوقـائع الروايـة الأصلية.

نقل ابن هشام عن ابن اسحاق، قـال: "ولما قُبـض رسـول الله، صلـى الله عليه وسلم، انحاز هـذا الحـي مـن الأنصـار إلى سعد بـن عبـادة في سـقيفة بـني ساعدة. واعتزل علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحـة بـن عبيـد الله في بيت فاطمة. وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر؛ وانحاز معهم أسـيد بـن حضـير في بني عبد الأشهل. فـأتى آت إلى أبـي بكـر وعمـر فقـال: إن هـذا الحـي مـن

الأنصار مع سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، قد انحازوا إليه، فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم. ورسول الله، صلى الله عليه وسلم في بيته لم يفرغ من أمره، قد أغلق دونه الباب أهله. قال عمر: فقلت لأبي بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار حتى ننظر ما هم عليه"[٢٦].

ثم ينتقل ابن هشام ليعرض ما جرى في اجتماع السقيفة من حوار ينقله عن عمر بن الخطاب، بعد وصف الملابسات التي دفعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه لذكر تفاصيل اجتماع السقيفة، فيكتب: "كان من خبرنا [والكلام الآن لعمر] حين توفى الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن الانصار خالفونا، فاجتمعوا بأشرافهم في سقيفة بني ساعدة. وتخلف عنا علي بن طالب والزبير بن العوام ومن معهما، واجتمع المهاجرون الى أبي بكر. فقلت لأبي بكر انطلق بنا الى إخواننا هؤلاء من الأنصار. فانطلقنا نؤمهم حتى لقينا منهم رجلان صالحان، فذكرا لنا ما تمالأ عليه القوم، وقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ قلنا نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار؟ قالا: لا عليكم أن تقربوهم يا معشر المهاجرين؛ اقضوا أمركم. قال: قلت والله لنأتينهم. فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فاذا بين ظهرانيهم رجل مزمل، فقلت: من هذا؟ فقالوا: سعد بن عبادة، فقلت: ماله؟ فقالوا: وَجِع. فلما جلسنا تشهد خطيبهم، فأثنى على الله بما هو له أهل، ثم قال: أما بعد، فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام؛ وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا، وقد دفت دافة من قومكم. قال [عمر]، واذا هم يريدون أن يحتازونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر. فلما سكت أردت أن أتكلم، وقد زورت في نفسي مقالة أعجبتني، أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحد، فقال أبوبكر: على رِسلك يا عمر. فكرهت أن أغضبه، فتكلم، وهو كان أعلم مني وأوقر، فوالله ما ترك من كلمة أعجبتني من تزويري إلا قالها من بديهته، أو مثلها أو أفضل، حتى سكت. قال: أما ما ذكرتم فيكم من خير، فأنتم له أهل؛ **ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش**، هم أوسط العرب نسبا ودارًا، وقد رضيت لكم أحد

---

[٢٦] ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٥٦/٢.

هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم، وأخذ بيدي وبيد أبـي عبيـدة بـن الجـراح، وهو جالس بيننا. و لم أكره شيئا مما قالـه غيرهـا. كـان والله أن أقـدّم فتضـرب عنقي، لا يقربني ذلك إلى إثم، أحب إلي من أن أتأمّر على قوم فيهم أبـو بكـر. قال قائل من الأنصار: أنا جُذيلها المحكّك وعُذيقها المرجّـب؛ منـا أمـير ومنكـم أمير يا معشر قريـش. قـال، فكـثر اللغـط وارتفعـت الأصـوات، حتـى تخوفـت الاختـلاف فقلـت: ابسـط يـدك يـا أبـا بكـر، فبسـط يـده، فبايعتـه، ثـم بايعـه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار. ونزونا على سـعد بـن عبـادة، فقـال قـائل منهـم قتلتم سعد بن عبادة. قال، فقلت: قتل الله سعد بن عبادة"[٢٧].

الملحوظة الأولى التي يعود بها المتتبع لسلسـلة الأحـداث الـتي أدت إلى بيعـة أبي بكر هي غياب التنسيق بين مختلف الأطراف المعنيـة، وتشـرذم الصحابـة إلى مجموعـات تتـداول فيمـا بينهـا حـدث وفـاة رسـول الله الـذي زلـزل الجماعـة الإسلامية الفتية، وتتحاور في آثار وتبعات غيـاب النبي والقـائد علـى مسـتقبل الدولة الناشئة. بل إن بعض رجال الأنصار بدؤوا عملية البحث عـن زعيـم مـن بينهم يخلف رسول الله في قيادة المسلمين. واضح من الرواية السابقة أن انضمام بعض قيادات المهاجرين، وبالتحديد أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، لم يكن نتيجـة تنسيق مسبق بين الأنصار والمهـاجرين، بـل نتيجـة أخبـار وردت إلى أبـي بكـر تأكد شروع الأنصار في البحث عن خليفة لرسول الله صلى الله عليـه وسـلم. ومهما تكن الظروف والحيثيات السابقة لاجتماع السـقيفة، فقـد أفـرز النقـاش الذي دار في ذلك الاجتماع خيارات ثلاثة.

الخيار الأول: تمثل في موقف الأنصار، ونافح عنـه بشـدة سـعد بـن عبـادة زعيـم الأنصار، والحُباب بن المنذر، كما تُظهر رواية ابن قتيبة. فقد شـدد سـعد بن عبادة على حق الأنصار في تعيين خليفة رسول الله باعتبارهم "أنصـار اللــه وكتيبة الإسلام" الـذي آووا الدعـوة ورسـولها وحموهما من قبائل العـرب، بمـا في ذلك قريش نفسها التي ينتمي اليها جّل المهاجرين.

---

[٢٧] المصدر نفسه: ٦٥٩-٦٦٠.

الخيار الثاني: تمثل في موقف المهاجرين، وعبر عنه أبوبكر الصديق. ويتلخص هذا الموقف في أن الخليفة يجب أن يكون من المهاجرين، لأنهم رهط الرسول، ولأن العرب لن تخضع إلا إلى خليفة قرشي، كما قال أبو بكر: "ولن تعرف العرب هذا الأمرإلا لهذا الحي من قريش" ولم يكتف أبو بكر بهذا، بل أكد للأنصار، كما يظهر من رواية ابن قتيبة، عزم المهاجرين على الاعتماد عليهم بوصفهم شركاء وأعوان في تدبير أمور الدولة الجديدة. "فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة، ولا تقضي دونكم الأمور"[٢٨].

الخيار الثالث: اقتراح تقدم به الأنصار، ورفضه المهاجرون، يقضي بتداول السلطة بين الفريقين، وهو الاقتراح الذي تنسبه رواية السقيفة إلى الأنصار دون ذكر قائله: "منا أمير ومنكم أمير يا معشر المهاجرين".

وانتهت مداولات السقيفة أخيرا بمبادرة المهاجرين الى بيعة أبي بكر بدءًا بعمر بن الخطاب، ثم تتابع الأنصار على المبايعة، كما تبين رواية ابن هشام. بيد أن رواية ابن هشام تغفل تفاصيل أوردها ابن قتيبة في كتابة. إذ تذكر رواية ابن قتيبة أن البشير بن سعد، زعيم الأوس آنذاك، كان أول من خرق الإجماع الأنصاري وقرر مبايعة أبي بكر، وأقره على ذلك أتباعه من قبائل الأوس. ونحن لا نرى تعارضاً بين رواية ابن هشام ورواية ابن قتيبة، ونرجح أن مبادرة عمر بن الخطاب والمهاجرين الى مبايعة أبي بكر تمت على أثر اختلاف قادة الأوس، على رأسهم البشير بن سعد وأسيد بن حضير، وقادة الخزرج، يرأسهم سعد بن عبادة والحباب بن المنذر؛ وهذا ما ألمح اليه عمر بن الخطاب في روايته بقوله "وكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الإختلاف، فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار".

الملحوظة التي تعترضنا خلال استعراض الأحداث هي تأثير البنية القبلية البالغ في مواقف وقرارات الأطراف المعنية. إذ يبرز أهمية التقسيمات القبلية على تفكير القيادات المسلمة في النقاط التالية :

---

[٢٨] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ٧.

أولا: يبدو تأثير البنية القبلية على التطورات السياسية التي أعقبت وفاة رسول الله في احتكام قادة المهاجرين بمكانة قريش بين القبائل العربية لإقناع إخوانهم الأنصار بالتنازل لهم عن الرئاسة، والحفاظ على وحدة المجتمع الإسلامي الفتي الذي وضع دعائمه الرسول المصطفى عليه الصلاة والسلام. لكن الأحداث اللاحقة لاجتماع السقيفة أظهرت أن مكانة قريش لم تحل بين القبائل العربية والتمرد على سلطة المدينة في ولاية أبي بكر؛ بل إن مكانة قريش لم تمنع القبائل العربية من الثورة على السلطة القرشية في خلافة علي بن أبي طالب أو خلافة معاوية بن أبي سفيان والأمويين من بعده. فقد اعتمد التمرد الخارجي على قبائل نجد، وفي مقدمتها قبيلة تميم، التي لم تر لقريش عليها من فضل، مما دفع قادة الخوارج الى استبعاد القرشية كشرط للإمامة.

ثانيا: كما يمكن للمتبع لأحداث السقيفة أن يلحظ التأثير العميق للبنية القبلية في اعتماد الأنصار على مؤسسة الشورى القبلية، واستبعادهم للمهاجرين عن مجلسهم. فوجود المهاجرين في اجتماع السقيفة لم يكن نتيجة لدعوة رسمية من الأنصار التي شكلت الأغلبية في دولة المدينة، بل كان وجودهم محض صدفة.

ثالثا: كما يمكن التماس الأثر القبلي، أخيراً، في الانفعالات والمخاوف النفسية للأطراف المشاركة في أحداث السقيفة، التي عكست توجسّات قبلية الجذور ومحلية النزعة، نسوق منها بعض الأمثلة. إذ يلمس المتتبع لرواية عمر بن الخطاب الأثر القبلي في العبارات التي وصف فيها الأحداث. اذ يشير إلى انفراد الأنصار في السقيفة على أنها مخالفة للمهاجرين. ويذكر عبارة متحدث الأنصار الذي فرق بين المهاجرين وبقية رهطهم من قريش عندما قال: "وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا، وقد دفت دافة من قومكم" ليعلق عليها بقوله: "وإذا هم يريدون أن يحتازونا من أصلنا ويغصبونا الأمر".

وبالمثل ظهرت تخوف أطراف الحوار من احتمال هيمنة إحدى القبائل وانفرادها بالسلطة ضمن المساجلة الذي دارت بينهم في السقيفة. فأبدت الأنصارخشيتها من خروج الأمر، بتأثير الروابط القبلية، من المهاجرين إلى

بطون قريش حديثي العهد بالإسلام، وتحفظت على طلب المهاجرين أن يُختار الخليفة من صفوفهم قائلين: "والله ما نحسدكم على خير ساقه الله إليكم. وإنّا كما وصفت يا أبا بكر والحمد لله، ولا أحد من خلق الله تعالى أحب الينا منكم، ولا أرضى عندنا ولا أيمن. ولكننا نشفق مما بعد اليوم ونحذر أن يغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم"[29]. لكن المخاوف من الهيمنة القبلية لم تقف عند الائتلافات العشائرية الكبيرة، بل تعدتها إلى وحدات أصغر، كما يظهر من تحفظ الأوس على اختيار سعد بن عبادة سيد الخزرج، في الحوار الذي نقله ابن قتيبة، قال: "فلما رأت الأوس ما صنع قيس بن سعد، وهو من سادات الخزرج، من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض، وفيهم أسيد بن حضير رضي الله عنه: لئن وليتموها سعداً عليكم مرة واحدة، لازالت لهم بذلك عليكم فضيلة، ولا جعلوا لكم نصيبا فيها أبداً"[30]. كما يظهر من عدم ارتياح بني هاشم لاستبعادهم من المداولات التي سبقت اختيار الخليفة، ورفض كثير منهم، وفي مقدمتهم فاطمة رضي الله عنها، إقرار بيعة الخليفة المختار. و لم يبايع علي والعباس إلا بعد وفاة فاطمة، كما تذكر المصادر التاريخية. ويبدو أن العباس بن عبد المطلب، عم الرسول، وعلي بن أبي طالب، ابن عمه، أرادا أن تكون الخلافة فيهم لقرب نسبهم من رسول الله عليه الصلاة والسلام؛ فعرّض العباس بأحقية آل الرسول في الخلافة في محضر أبي بكر ؛ فما كان من الأخير، وقد ثارت حفيظته، إلا أن قال: "على رسلكم بني عبد المطلب، فإن رسول الله منا ومنكم"[31]. فأجابه العباس رضي الله عنه: "أما قولك إن رسول الله منا ومنكم، فإنه شجرة نحن أغصانها وأنتم جيرانها"[32].

إن فهم الأزمة السياسية الذي ولّدتها الوفاة المفاجئة لحامل الرسالة، وقائد الحركة، ومؤسس الدولة، لا يتأتى من المفاضلة بين مواقف الصحابة الكرام أو توجيه اللوم الى طرف من الأطراف، بل يتطلب فهم البنية الاجتماعية

[29] المصدر نفسه: ٦.
[30] المصدر نفسه.
[31] المصدر نفسه: ١٥.
[32] المصدر نفسه.

والسياسية المهيمنة، وطبيعة العلاقات التي حكمت مواقفهم وقراراتهم. فالمتتبع للمسائل التي أثيرت في سقيفة بني ساعدة، والعوامل التي حكمت الانقسامات والتحالفات، لا يملك إلا أن يلحظ التأثير البالغ للعامل القبلي. فالبنية القبلية للمجتمع الاسلامي الأول حددت خطوط التباين في المواقف والخيارات السياسية، فدفعت الأنصار للانفراد في السقيفة للبت في مسألة الخلافة؛ كما دعت المهاجرين الى تبرير اختيار خليفة قرشي بالاحتكام إلى مكانة قريش ومهابتها بين العرب، والتحذير من شبح الفوضى السياسية التي يمكن أن تنجم عن اختيار خليفة من قبيلة لا تحظى بالمكانة والشرف اللازمين لإذعان قبائل العرب.

بيد أن العفوية في اتخاذ القرارات والتأثير الواضح للبنية القبلية للمجتمع الإسلامي الأول ليسا المظهرين الوحيدين اللذين يثيران انتباه المحلل لأحداث السقيفة. بل هناك مظهر آخر، لا يقل أهمية عنهما، هو روح الانضباط بمعايير الوحي والشرع الذي ميز التفاعل والتداول بين مختلف الأطراف. فقد تجلى تأثير العقيدة الجديدة عبر التزام المؤتمرين بمبادئ الإسلام السياسية المتسامية، وفي مقدمتها اعتماد الشورى، وترجيح الولاء للأمة على الولاء للقبيلة والعشيرة، والحفاظ على وحدة الصف وإجماع المسلمين، والطاعة للقيادة والزعامة في اطار الطاعة لمبادئ الشريعة، ورفض السيف والعنف كوسيلة لحل الخلاف السياسي الداخلي، وغيرها من المبادئ السياسية التي تجلت في سلوك الرعيل الأول والتي سنعكف في المبحث التالي على التأصيل لها بالرجوع الى نصوص الوحي. فمبدأ الشورى تمثل في المداولة الحرة والصريحة بين قيادات الصحابة، وعدم استبداد فريق منهم بالأمر، أو اللجوء الى الإكراه والعنف لحل الخلاف. كما يتمثل في تأكيد أبي بكر الصديق للأنصار على أن الشورى هي الأساس الذي سيحكم العلاقة السياسية بين المهاجرين والأنصار، قائلا: "فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا نفتات دونكم بمشورة، ولا تقضى دونكم الأمور"[٣٣].

نخلص من المناقشة السابقة الى نتيجتين هامتين:

---

[٣٣] المصدر نفسه: ٧.

أولاً: إن اختيار خليفة رسول الله لم يجر وفق خطة عامة تبنتها الجماعة الإسلامية، بل اتسم بالعفوية والارتجال. فاجتماع السقيفة لم يكن اجتماعاً عاماً دعي إليه جميع القيادات الإسلامية في المدينة، بل اجتماعا عقده الأنصار، وانضم إليهم بعض قيادات المهاجرين بعد علمهم، بطريق الصدفة، بشروع إخوانهم الأنصار في تقرير مسألة الخلافة. ومبايعة أبي بكر بمبادرة من عمر بن الخطاب لإنقاذ الموقف بعد أن دبّ الخلاف بين الأنصار لم تعتمد إجراءًا واضحاً، بل كانت فلتة "وقى الله المسلمين شرها". فمبايعة أبي بكر كانت "فلتة" ناجعة، انتهت بتوفيق من الله نهاية طيبة، فلم تؤد إلى شقاق وانقسام. لم تكن، إذن، الطريقة التي اسفرت عن اختيار الخليفة الأول هي الطريقة الأمثل، كما أقر بذلك عمر بن الخطاب نفسه بعد انقضاء الحادثة بسنين طويلة. فقد نقل ابن هشام بسنده عن عبد الرحمن بن عوف أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب في منزله بمنى، في آخر حجة أداها، وهو يومئذ الخليفة، فقال: "يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان يقول: والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلانا، والله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت. قال [عبد الرحمن بن عوف، راوي الخبر]: فغضب عمر، فقال: إني ان شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم"[٣٤]. فلما عاد عمر إلى المدينة خطب في الناس فقال: "إنه قد بلغني أن فلانا قال: والله لو مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلانا. فلا يغرن امرأً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمت. وإنها قد كانت كذلك إلا أن الله قد وقي شرها، وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر. فمن بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعه له هو، ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا"[٣٥].

واضح أن عمر بن الخطاب لم يكن راضيا عن الطريقة الارتجالية التي تمت خلالها بيعة أبي بكر، لأنها لم تسمح بقيام مشورة عامة، ومداولة مستفيضة بين المسلمين. فالإجراءات التي اتبعت عند اختيار أبي بكر لم تكن إجراءات

---

[٣٤] ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٥٧/٢.
[٣٥] المصدر فسه: ٦٥٨/٢.

مدروسة ومطردة، ولذلك لا يصح إعتبارها فعلاً تأسيسيا يجب على الأجيال اللاحقة من المسلمين إتباعه. بل يمكننا تعميم هذ الحكم على العهد الراشدي برمته، فنقول: إن العهد الراشدي لم يشهد بروز مؤسسة متميزة للشورى، رغم شهوده لتطبيق مبدأ الشورى في صيغ وإجراءات مختلفة. فبروز المؤسسة الشورية يتطلب اطراداً في الفعل واستمرارًا في الإجراء عند تعاقب الأفراد، وهو أمر تفتقده التجربة الراشدية. فالإجراء الذي اتبع عند اختيار أبي بكر غير الإجراء الذي اتبع عند اختيار عمر بن الخطاب، أو عثمان بن عفان، أو علي بن أبي طالب.

ثانياً: اتصفت الأشكال والممارسات التي اعتمدها الصحابة بالخصوصية نظراً لتأثرها بالبنية القبلية السائدة؛ وما كان لها إلا أن تتأثر بالطبيعة القبلية للمجتمع العربي لسببين: الأول، حداثة عهد القبائل بالإسلام؛ إذ دخل معظمها الإسلام قبل وفاة رسول الله بفترة وجيزة، فلم يترسخ التصور والقيمة الإسلاميين في ضمير كثير من أبنائها، واستمر تأثير الثقافة الجاهلية، والعقلية الجاهلية في تفكيرها وسلوكها؛ والثاني، تأثر الفعل والموقف السياسي للرعيل الأول بالبنية الاجتماعية والسياسية السائدة آنذاك أمر لازم لا إنفكاك منه. فالتخلص من تأثير العلاقات القبلية ليس مسألة التزام بمبادئ تتسامى على الهم والرؤية القبليين فحسب، بل يحتاج أيضاً إلى تغيير البنية الاجتماعية القبلية، واستبدالها ببنى أخرى.

لذلك لا يصح اعتبار الاجراءات السياسية التي سادت العهد الراشدي، أو فترات منه، إجراءات نموذجية يجب تبنيها في فترات لاحقة، لكونها تجليات لتفاعل المبدأ الكلي مع الحيثيات الخاصة لمجتمع الصحابة، بل يجب تطوير النموذج بناءًا على استقراء القواعد الكلية التي وجهت تفاعل الصحابة مع ظرفهم التاريخي. إن نظرة مجملة الى أحداث السقيفة تظهر لنا بوضوح طبيعتها الخصوصية. فقد سارع الأنصار عقب وفاة رسول الله الى الاجتماع للتداول في مسألة الخلافة دون إعلان نبأ اجتماعهم أو دعوة المهاجرين؛ ويبدو واضحاً من الحوار الذي دار بينهم أنهم نظروا الى قضية الخلافة على أنها مسألة تخصهم

هم بالدرجة الأولى باعتبارهم الأغلبية السكانية التي تشكل عصب الحياة السياسية في المدينة، بينما شددت قيادة المهاجرين المتمثلة بأبي بكر وعمر وأبوعبيدة بن الجراح على لزوم إختيار قرشي لهذا المنصب لتيسر إقناع القبائل العربية باتباع القيادة الجديدة، وسد الباب على أي إعتراض ناجم عن المفاضلة بين شرف القبائل ومكانتها.

القضية التي واجهها المجتمع الأول لم تكن، إذن، قضية نظرية تتعلق بجدارات فردية وحسب، كما تصورها النظرية الاتباعية، بل دخلت فيها أيضا إعتبارات تتعلق بالبنية الاجتماعية والسياسية الخاصة بالمجتمع العربي آنذاك، وبالتحديد بالطبيعة القبلية لذلك المجتمع.

ثالثا: إلا أن غياب المؤسسة الشورية المتطورة عن الحياة السياسية طوال العهد الراشدي، والخصوصية القبلية للبنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي الأول لا تعني، بأي حال من الأحوال، غياب مبدأ الشورى وغيره من المبادئ السياسية التي رسخها الإسلام. فمبدأ الشورى كان، كما نوهنا سابقا، مبدأ أساسياً مارسه الصحابة والتزموا بمقتضياته. لكنّ تجليات هذا المبدأ، والمبادئ الاسلامية السياسية الأخرى، في سلوك الصحابة تأثرت بالطابع الخاص للحياة الاجتماعية والتقسيمات السياسية التي سادت الجزيرة العربية في تلك الآونة.

ومن هنا يتضح أن واجب المسلم المعاصر يقتضي إعادة بناء مؤسساته السياسية لا وفق نموذج البنية الراشدية، بل وفق الأسس السياسية العامة للدولة الإسلامية؛ وتحديد هذه الأسس وتعريفها هي المهمة التي يضطلع بها المبحث التالي.

٦ – الأسس العامة للدولة الإسلامية :

يمكننا، عبر استقراء نصوص الوحي ومعطيات التجربة الإسلامية الأولى، إعادة مختلف الأسس والمبادئ المتعلقة بالدولة الإسلامية إلى مصدرين: **الأمة والشريعة**. فالأمة، كما وجدنا سابقا، هي محل التكليف الشرعي، وإجماعها هو

الأساس الذي تقوم عليه شرعية الحكومة والمؤسسات السياسية. ونصوص الشريعة هي مصدر الأحكام والضوابط التي توجه الفعل الفردي والجماعي، بما في ذلك الفعل السياسي. وانطلاقا من هذين المصدرين، وبالرجوع الى نصوص الوحي وتجربة الرعيل الأول، يمكننا استخلاص الأسس الأربعة التالية التي يقوم عليه البناء السياسي الإسلامي.

أولاً: اتخاذ القرار السياسي وممارسة الفعل السياسي حق عام للأمة ومسؤولية مشتركة بين المسلمين. فالأمة بمجملها هي المستخلفة في حمل خاتم الرسالات والقيام بمهمة الشهود بعد رسول الله:

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣).

والأمة هي المكلفة بتحقيق مقاصد الوحي وتطبيق أحكام الشريعة وتطوير الحياة وفق المنهج الرباني:

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

والأمة بكاملها هي المسؤولة عن تطوير الأجهزة الاجتماعية اللازمة للقيام بالوظائف والمهام المنوطة بها، كوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووظيفة التعليم، ووظيفة تطوير الإمكانيات المادية والبشرية لمواجهة الأعداء:

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ﴾ (التوبة: ١٢٢).

﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ (الأنفال: ٦٠).

ولأن الخطاب القرآني عام، يشمل أبناء الأمة كافة، ويحملهم مسؤولية تحقيق هذه الوظائف، فقد اعتبر الفقهاء المهام المنوطة بالأمة، بما في ذلك مهمة تعيين القيادة السياسية العليا، فروض كفاية تسقط عن الأمة إذا قام بها من هو

أهل لها، وتتحمل الأمة بحملها وزر التقصير إذا تلكأت في استنفار وتحفيز من يقوم بها من أبنائها.

وبناءًا على ما سبق، فإن شرعية المؤسسات السياسية، بما فيها مؤسسة الرئاسة العليا، تقوم على رضا الأمة وقبولها. نعم تتعلق شرعية المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من المنظور الاسلامي، بانضباطها بضوابط الشريعة لا برغبات المسلمين الشخصية. لكن الحكم على تحقق إنضباط المؤسسات العامة بالشرع أو عدمه لا يمكن أن يصدر إلا من جمهور المسلمين. ونحن إذ نقرر أن الأمة هي المسؤولة عن تحديد شرعية النظام أو عدمه، لا نستند في تقريرنا إلى اعتقاد بأن الأمة معصومة عن الخطأ أو الانحراف أو الضلال، بل على قناعة بأن اعتماد المؤسسة أو الفعل السياسي أو رفضهما يجب أن يتم عبر الأمة، بمعنى أن الفرد أو الفئة التي تخلص إلى تقرير فساد أو انحراف بعض الممارسات السياسية، يجب أن تعوّل في تغييرهذه الممارسات أو تصحيحها على الحوار والإقناع لجلب جمهور الأمة إلى صفها، لا على القهر والاستبداد في القرار من دون الناس. وتتأكد أهمية إلحاق شرعية القرار السياسي بقبول الأمة ورضاها عند ملاحظة أن القرار السياسي ينقسم الى نوعين: يتعلق النوع الأول بتحقيق مصلحة مرسلة. ويعني ربط شرعية القرار السياسي بالجمهور، في هذه الحال، تغليب المصلحة العامة على الخاصة، وهو عمل يتفق والمقاصد العامة للوحي. أما النوع الثاني فيرتبط بتحقيق حكم شرعي مستنبط من نصوص الوحي. ونظرا لتعدد الاجتهادات، واختلاف العلماء والمفكرين حول طبيعة المشكلات وطريقة تنزيل الأحكام على الوقائع، فإن تعليق شرعية القرار بقبول الأمة ورضاها يجعل جمهور علماء الأمة الحَكَم في ما اختلف فيه آحاد العلماء والمجتهدين، ويحول دون حدوث شرخ عند عجز العناصر والفئات المتخاصمة عن الوصول الى موقف وسط .

ثانيا: **تخضع عملية اتخاذ القرارات وممارسة الأفعال السياسية لمبدأ الشورى.** ومبدأ الشورى مبدأ قرآني أصيل أقرّه القرآن الكريم وأمر بالعمل به، والتزمه رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما عمل بمقتضاه الصحابة طوال

العهد الراشدي. ونظراً لأهمية هذا المبدأ فقد كرسنا فصلاً لاحقاً لدراسته وبحث طرق تطبيقه على أرض الواقع .

ثالثا: **المرجعية السياسية في القضايا التي تتعلق بالشؤون الداخلية أو الخارجية، في حال السلم (الأمن) أو الحرب (الخوف)، منوطة بقيادة الأمة (أولي الأمر) الممثلة لجمهور المسلمين** . يمكن استقراء هذا المبدأ السياسي الأساسي من نصوص الكتاب، نذكر منها :

﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ ﴾ (النساء: ٨٣).

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩).

فالآية الأولى تحذر المسلمين من التصرف في أمور السلم والحرب قبل الرجوع الى القيادة السياسية؛ بينما تفرض الآية الثانية على المسلمين طاعة قيادتهم. ويظهر من التأمل في النصين السابقين أن طاعة المسلمين لقيادتهم تستند إلى اعتبارين، الأول أن وجود قيادة مركزية للبت في القضايا العامة ضرورة تتطلبها وحدة الجماعة الاسلامية. وبدون التزام الطاعة لقيادة مؤتمنة كفوءة يصير أمر الأمة الى الاختلاف والتشتت. الثاني أن العمل وفق قرارات قيادة واحدة يتيح للجماعة الوصول الى أحكام مبنية على تدبر وتقليب الأمور ودراسة الحيثيات من قبل ذوي الاختصاص والدراية، ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، والوصول الى قرارات مدروسة صحيحة.

بيد أن طاعة الأمة لقيادتها ليست طاعة مطلقة، بل هي طاعة مقيدة بنصوص الشريعة وأحكامها. ذلك أن المبدأ الاسلامي "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[٣٦] مبدأ اسلامي أصيل انبنى على مفهوم التوحيد، وعلى ممارسات الرعيل الأول. وهو المبدأ الذي أعلنه الخليفة الأول صراحة في خطبة

[٣٦] روى الشيخان بسندهما عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".

قبول البيعة بقوله: "أطيعون ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[٣٧]. بعبارة أخرى نقول: إن واجب الأمة في طاعة قيادتها مرتبط بعدل القيادة في حكمها ومتوقف عليه. فالعدل هوالواجب المنوط بالقيادة الذي يقابل واجب الطاعة. والعدل يتعين في المنظور الاسلامي بتقييد القيادة السياسة بأحكام الشرع ومقاصده. والنصوص التي تؤكد واجب القيادة في تمثّل العدل والقسط في ممارساتها كثيرة، نذكر منها:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾ (النساء: ٥٨).

﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾ (الحديد: ٢٥).

وخلاصة القول هي أن **المرجعية السياسية المتمثلة بقيادات الأمة المختارة مقيدة بشرطين: تلقي جمهور الأمة القرار السياسي بالقبول، وتوافق القرار مع مقاصد الشريعة وأحكامها**. وهذا يقودنا إلى الأساس الرابع والأخير من أسس الدولة الإسلامية: المرجعية القانونية.

رابعاً: **المرجعية القانونية في الدولة الإسلامية تعود للأحكام الشرعية المستنبطة من مصادرها، والمعتمدة لدى الهيئات العلمية الفقهية**. فالأحكام الشرعية هي الضوابط التي تحدد السلوك المشروع ضمن الدولة، وهي المعايير التي ترجح موقفاً على آخر عند الاختلاف. فالصفة المرجعية للأحكام الشريعة هي الأساس الذي يقوم عليه النظام الإسلامي برمته:

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: ٢١٣).

﴿ ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ (الجاثية: ١٨).

بيد أن اعتماد الشريعة مرجعاً قانونياً لا يقتضي إلزام أتباع الشرائع والديانات غير الإسلامية بالأحكام الإسلامية في شؤونهم الخاصة؛ بل يعتمد

---

[٣٧] ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٦١/٢.

هؤلاء شرائعهم وأحكام دينهم لتنظيم شؤونهم الخاصة، والبت في مشكلاتهم وخلافاتهم الداخلية. وتبقى عندئذ القواعد الشرعية الإسلامية الحكم الفصل في حالتين: (١) حدوث خصومات بين مجموعات عقدية مختلفة، و (٢) احتكام أفراد ينتمون إلى مجموعات دينية غير إسلامية إلى السلطات العليا في الدولة؛ كما يظهر من قوله تعالى:

﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨).

فالآية السابقة تبين أن إرادة الله عز وجل اقتضت انقسام الناس إلى أمم مختلفة، واتباعهم شرائع متغايرة، ابتلاءً لأعمالهم واختباراً لقدراتهم من ناحية، وحثاً لهم على التنافس والتسابق في فعل الخيرات من ناحية أخرى؛ وتذكرهم جميعاً أن الله تبارك وتعالى هو الحكم الأخير فيما اختلفوا فيه. كما تظهر الآية أن الله أنزل الكتاب الخاتم لتصديق ما سبقه من كتب سماوية والهيمنة عليها. فالشريعة الثاوية في الرسالة الخاتمة هي الحكم النهائي عند حدوث الخلاف.

بيد أن **هيمنة الشريعة الإسلامية يجب أن تفهم على أنها هيمنة احتواء لا إلغاء**، وذلك بالمفاضلة بين دلالات الهيمنة ضمن دائرة الأمة ودائرة الدولة. فالهيمنة ضمن دائرة الأمة تعني نسخ شريعة الإسلام الشرائع السابقة لها، بحيث يتوجب على المؤمنين بالشريعة الخاتمة اتباع أحكامها دون أحكام الشرائع الأخرى. ويتضح المعنى المذكور لدى استعراض الآيات التي تقرر تضمن الرسالة الخاتمة لمعايير الحق والصدق التي تعكس الإرادة الإلهية، كقوله تعالى:

﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴾ (المائدة: ٣).

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ (آل عمران: ٨٥).

أما الهيمنة في الدائرة الثانية، دائرة الدولة، فهي هيمنة ترجيح، بحيث تُعتمد الشريعة الإسلامية حكماً فصلاً عند قيام خلاف بين جماعات دينية متغايرة ضمن الدولة، وليست هيمنة إلغاء بحيث يُلزَم أتباع الديانات الأخرى بالخضوع في أمورهم الخاصة إلى الشرع الإسلامي، كما أوضحنا آنفاً.

ويتضح المعنى المتقدم للهيمنة عند اعتبار ممارسات رسول الله، والرعيل الأول من المسلمين، وتطبيقاتهم لمقاصد الشريعة وأحكامها. فقد أسست صحيفة المدينة، كما وجدنا في الفصل الثالث، مبدأ التعددية العقدية، وأعترفت لليهود بحقهم في اتباع أحكام دينهم ضمن المجتمع الإسلامي: "وإن بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"[38]. بيد أنها احتفظت بالمرجعية القانونية العليا للشريعة الخاتمة: "وإنكم مهما اختلفتم في شيء فمرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم"، "وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم"[39].

بعد أن ميزنا الأسس العامة للدولة في هذا الفصل، ننتقل في الفصول الثلاثة التالية لتحديد مضامين هذه الأسس ودلالاتها على الفعل السياسي، وتطوير البنية العامة للمؤسسات السياسية اللازمة لبلورتها. ونبدأ دراستنا للأسس العامة اللدولة في الفصل التالي بتحديد دلالات الشريعة الإسلامية، وتفصيل بنيتها التشكيلية، وتوضيح علاقتها بالفعل السياسي. ثم ننتقل في الفصل السادس لدراسة مبدأ الشورى وطريقة تنزيله على الواقع عبر المجالس الشورية والهيئات الإدارية للدولة. وأخيراً نتحول في الفصل السابع لنبحث مقاليد منصب الرئاسة والمهام المسندة إليه، ولنشير إلى موقع وظيفة الرئاسة من الأمة ونوابها، والبنية الأمثل لتحقيق مقاصدها.

---

[38] ابن هشام، السيرة النبوية: ٥٠١/٢.

[39] المصدر نفسه.

الفصل الخامس

الشريعة والسياسة

لا يمكننا فهم الممارسات السياسية في المجتمع الإسلامي، أو في أي مجتمع سياسي آخر، دون سبر العلاقة بين الفعل السياسي والفعل القانوني أو الفقهي. ذلك أن الأحكام القانونية هي التي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع، بما في ذلك العلاقات السياسية. لذلك فإن دراستنا للنظام السياسي الإسلامي تتطلب منا أولاً بحث العلاقة بين الشريعة الإسلامية، مصدر الأحكام والقوانين المنظمة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والفعل السياسي في المجتمع الإسلامي.

١ - الشريعة في القرآن

وردت الألفاظ المرتبطة بكلمة " شرع" في أربعة مواضع من القرآن الكريم، اثنان منها في صيغة الفعل "شَرَعَ"، والاثنان الآخران في صيغة الاسم "شِرعة" أو "شريعة". ففي سورة الشورى وردت الكلمة في صيغة الفعل "شَرَعَ" و "شرعوا":

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ (الشورى: ١٣).

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى: ٢١).

وفي سورة المائدة والجاثية وردت كلمة "شـرع" في صيغة الاسـم "شِرعة" و"شريعة:"

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨).

استخدم لفظا "شريعة" و "شِرعَة" في لغة عرب قبل الإسـلام للدلالـة على مصادر المياه التي يردها الناس للارتواء والتزود بالماء. لذلك تدور المعاني اللغوية لكلمة "شَرْع"، كما يخبرنا اللغويـون، حـول معـان متقاربـة كـالطريق والمنهـج والعادة والسبيل والسنة[1]. وبالتالي فإن مقارنـة الاسـتخدام اللغـوي بالاستخدام الاصطلاحي القرآني تظهر لنا أن الاستخدام القرآني لكلمتـــــي "شرعة" أو "شريعة" هو من باب الاستعارة التي استبدل فيها "الماء" بـ "الهدى الإلهي". ومن هنا يفيد مصطلح "شريعة" معنى المصدر الـذي يـرده النـاس للتزود مـن الهـدى الإلهي. لذلك تدور معظم المعـاني الـتي اختارهـا اللغويـون والمفسـرون لكلمـتي "شرعة" و "شريعة"، وبالتالي لفعل "شَرَع"، حول المعنى الرئيسي الذي أشـرنا إليه توا. لذلك فسر محمد بن يزيـد الشرعة بـ "الطريق والمنهاج المسقيم" وقـال ابـن عبـاس: ﴿شرعة ومنهاجـا﴾ سـبيلا وسـنة. وقـال قتـــادة: ﴿شـرعة ومنهاجا﴾ الدين واحد، والشـريعة مختلفـة. وقـال الفـراء في قولـه تعـالى: ﴿ثـم جعلناك علـى شـريعة﴾، علـى ديـن وملـة ومنهـاج، وكـل ذلـك يقـال. وقـال القتيبي: على شريعة، على مثال ومذهب... وشرَعَ الدينَ يشرعُه شرعا: سـنة. وفي التنزيل: ﴿شرع لكم من الدين ماوصى بـه نوحـا﴾؛ قـال ابـن الأعرابـي: شرع أي ظهر؛ وقال في قوله تعالى: ﴿شرعوا لكـم مـن الديـن مـا لم يـأذن بـه الله﴾، قال: أظهروا لهم؛ والشارع: الرباني، وهو العالم العامل المعلـم"[2].

يبدو من استعراض آراء اللغويين والمفسرين أنهـم قـد قرنـوا كلمـة شـريعة بكلمات منهاج وطريق وسـنة وعـادة. وهـذه المعـاني مرتبطـة لا شـك بـالمعنى

---

[1] ابن منظور، لسان العرب: ٢٢٣٨-٢٢٣٩، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م.

[2] المصدر نفسه.

الثاوي في كلمة شريعة. بيد أن المدقق في المعاني المستنبطة من قبل اللغويين والمفسرين، والمعاني المستفادة من سياق الآيات الأربعة المذكورة، يجد أن القاسم المشترك بين الجميع هو المبادئ العامة أو القواعد الكلية الثاوية في التنزيل الإلهي، التي يعود الناس إليها كما يعود الظمآن إلى منبع الماء، والتي يهتدي بها السائرون في دروب الحياة كما يهتدي السائرون في القفار بالطريق والمنهاج. ويتأكد هذا المعنى لكلمة "شريعة" عند تحليل كل من الآيات الأربع السابقة. فالشريعة بمعنى القاعدة والمبدأ ظاهرة البيان في الآية الثالثة عشر من سورة الشورى. إذ يبين الله تعالى أن الشرع الذي أوصى به نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى، وأوحاه إلى محمد،عليه الصلاة والسلام، يتمثل بالمبدئين الكليين المذكورين في الآية نفسها: (١) إقامة الدين و(٢) عدم التفرق فيه. كما يبدو المعنى نفسه في الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة، حيث يبين الله عز وجل أنه جعل لكل أمة شرعة ومنهاجاً. لذلك فإن الاختلاف في الشرعة والمنهاج يرتبط بالأحكام العملية وليس في الأساس النظري. فالأساس الايماني واحد في جميع الاديان الكتابية، رغم اختلاف الأحكام العملية أو الشرعية التي جاءت بها لتنظم حياة الناس وتأطر أفعالهم. كما يتضح المعنى نفسه في الآية الثامنة من سورة الجاثية، التي تجعل الشريعة نقيضاً للهوى. ولأن الهوى اتباع للنزوات الذاتية بعيداً على الأسس الثابتة والقواع العامة والمبادئ الكلية، فإن الشريعة هي التي تتضمن الأسس والقواعد والمبادئ المناقضة للهوى والنزوة .

٢ – الشريعة في اصطلاح الفقهاء

تستخدم كلمة "شريعة" في المصطلح الفقهي للدلالة على "الأحكام التي شرعها الله لعباده، سواء أكان تشريع هذه الأحكام بالقرآن أم بسنة النبي محمد (ص) من قول أو فعل أو تقرير. فالشريعة الإسلامية، إذن، في الاصطلاح ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم، والسنة النبوية والتي هي وحي من الله إلى نبيه محمد (ص) ليبلغها إلى الناس"[٣].

[٣] عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**: ٣٩، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

بيد أن المتتبع لاستخدام الفقهاء لاصطلاح "الشريعة" يجد أن هذا الاستخدام غير مضطرد، بل يعاني من الاضطراب وعدم الدقة. فمن ناحية يؤكد الفقهاء على أن الشريعة "ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية"، ويشددوا لذلك على أنها أحكام "عامة لجميع البشر في كل زمان ومكان"[٤]، وعلى أنها "لا يمكن أبداً أن تضيق بحاجات الناس، وتحقيق مصالحهم"[٥]. ومن ناحية ثانية يعتمد الفقهاء في تطوير الأحكام الشرعية مصادر أخرى إلى جانب نصوص الوحي كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب ومذهب الصحابي، وغيرها من المصادر المعتمدة عند الفقهاء القدماء والمحدثين[٦]. لذلك نجد أن عين الفقيه الذي حصر الشريعة بالأحكام "الموجودة في الكتاب والسنة" عاد بعد بضع صفحات لاعتماد مصادر أخرى للشريعة، قائلاً: "مصادر الأحكام الشرعية تتصف بالمرونة. فالكتاب والسنة، وهما المصدران الأصليان للشريعة، جاءت أحكامها على نحو ملائم لكل زمان، كما بينا. والإجماع والاجتهاد بأنواعه، كالقياس والاستحسان والاستصلاح، كلها مصادر مرنه دلت عليها الشريعة وشهدت لها بالاعتبار. وهذه المصادر تمدنا بالأحكام اللازمة لمواجهة الوقائع التي لم يأت بها نص صريح. وتعتبر الأحكام المستفادة من هذه المصادر جزء من الشريعة باعتبار أن مصادرها مشهود لها بالحجية من قبل الشريعة نفسها"[٧].

يتضح مما سبق أن كلمة "شريعة" تتضمن في الاستخدام الفقهي المعتمد عند الفقهاء القدماء والمحدثين معنيين متمايزين وغير متكافئين. فالشريعة المتكونة من مجموعة الأحكام الثاوية في نصوص الوحي لا تستوي من حيث القيمة والدلالة والشريعة المتشكلة من الأحكام المستفادة من مصادر منضافة إلى نصوص الوحي، وإن شهدت نصوص الوحي لها بالحجية. ويعود عدم تكافؤ

---

[٤] المصدر نفسه:٤٥.
[٥] المصدر نفسه: ٤٩.
[٦] المصدر نفسه: ١٩٦-٢١٣.
[٧] المصدر نفسه: ٥٧.

الاستخدامين لأسباب ثلاثة. أولاً، التدليل على حجية المصدر الفرعي كالاستحسان أو الاستصحاب أوالمصالح المرسلة قضية اجتهادية، وليست قضية ذاتية الوضوح. لذلك فإن بعض هذه المصادر اعتمدت عند بعض الأئمة المجتهدين، ورفضت عند البعض الآخر. ثانياً، ترتبط بعض المصادر بالخصوصية الاجتماعية أو التاريخية للجماعات الإنسانية، مثل العرف والمصالح المرسلة، وبالتالي لايمكن وصفها بأنها صالحة لكل زمان ومكان، كما هو الحال في الأحكام الثاوية في نصوص الوحي. ثالثاً، لا يمكن مساواة الأحكام الشرعية الثاوية في النصوص الإلهية بالأحكام المستنبطة بالجهد الفكري البشري عبر عملية الاجتهاد، لأن الأحكام الأولى ناجمة عن ذات مطلقة كاملة، بينما تستمد الأحكام الأخرى من اجتهاد ذوات بشرية قابلة للخطأ والوهم. وإذا كان ذلك كذلك، فإن إدعاء أن الشريعة المؤلفة من أحكام مستفادة من مصادر اجتهادية (عرفية، استصحابية، استحسانية، وغيرها). "عامة لجميع البشر، وصالحة لكل زمان ومكان" لا يقوم على أساس ثابت. وبالتالي فإن التخليط في تعريف الشريعة، وفي تحديد مقوماتها، يشيرإلى إشكالية في التصور السائد في الدراسات الفقهية لمفهوم الشريعة، ويدعونا إلى طرح التساؤل التالي: إلى أى مدى يمكن اعتبار الشريعة تجلٍ للإرادة الإلهية؟ الإجابة على هذا السؤال الهام ستكون مدار اهتمامنا في المبحث التالي.

٣ – دلالات الشريعة

يُظهر النقاش السابق أن الاستخدام الفقهي لكلمة شريعة ينطوي على دلالتين متمايزتين: (١) الشريعة بوصفها بمجموعة الأحكام الإلهية الثاوية في نصوص الوحي، (٢) والشريعة باعتبارها أحكاماً مستنبطة من النص الشرعي باجتهاد عقلي، وضمن ظرف اجتماعي محدد (العرف)، أو بالنظر إلى احتياجات الجماعة المعنية (المصالح المرسلة).

بيد أن النظرة الفاحصة المدققة في ظاهرة الشريعة تكشف عن دلالات أربع، ترتبط بمستويات متمايزة من الظاهرة عينها:

أولاً، يرتبط المستوى الأول من الشريعة بالمبادئ الكلية التي تعكس الإرادة الإلهية المتعلقة بالفعل البشري والوجود الإنساني. فالآيات القرآنية تبين للإنسان الإرادة الإلهية فيما يتعلق بمقاصد الخلق وغاية الوجود، وتظهر له كيف يمكن له أن ينسجم في سلوكه وفعله مع السنن التي تحكم حركة المجتمع والتاريخ والكون.

وفي حين تظهر الإرادة والمقصد الإلهي بوضوح وصراحة في بعض النصوص، يتطلب ادراكها ومعرفتها بحثاً واستدلالاً في نصوص أخرى. ويستخدم القرآن الكريم كلمة "أمر" للدلالة على الإرادة الإلهية. وتتجلى الإرادة الإلهية المتعلقة بوجود الإنسان وفعله عبر صنفين من الأوامر. الصنف الأول يتألف من الأوامر المتجسدة عبر الوساطة الإنسانية، وهي لذلك أحكام خيارية يملك الإنسان قبولها أو ردها. ويدرك الإنسان هذا الصنف من الأوامر من خلال النظر في نصوص الكتاب:

﴿ ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ ﴾ (الطلاق: ٥).

﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾ (القدر: ٤).

﴿ وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ﴾ (الجاثية: ١٧).

أما الصنف الثاني فيتألف من الأوامر المتجسدة مباشرة في المحيط المادي والإنساني دون وساطة بشرية، وهي ما يطلق عليها القرآن لفظ "قضاء" أو "قدر:"

﴿ سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (مريم: ٣٥).

﴿ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ (القمر: ١٢).

﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (الأحزاب: ٣٨)

بيد أن "القضاء" و"القدر" الإلهي ليسا خارجين عن دائرة الإدراك البشري، بل يمكن تمييزهما عبر دراسة القوانين التي تحكم حركة المادة وحركة المجتمع والتاريخ.

﴿ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ﴾ (النحل: ١٢).

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ﴾ (الروم: ٢٥).

﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ ﴾ (الجاثية: ١٢).
﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾ (العنكبوت: ٢٠).
﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٧).

فحركة الشمس والقمر والأرض والسفن حركة خاضعة لإرادة الله، لكن العقل البشري أوتي من القدرة ما يمكنه من فهم المبادئ التي تتجلى خلالها الإرادة الإلهية المنظمة لحركة الأشياء.

ثانياً، يتعلق المستوى الثاني من الشريعة بنصوص الوحي التي هي تجليات لغوية للإرادة الإلهية. فتفاعل العقل الإنساني مع الوحي الإلهي يتم من خلال الكلمات والعبارات المصوغة ضمن الخطاب القرآني الموجه إلى الإنسان. إذ تتضمن الآيات القرآنية معان مبيِّنة لحقائق الكون، ومقومة لأفعال الإنسان. بيد أن المعاني القرآنية، في الغالب الأعم، ملتصقة بالأحداث التي واكبت قيام الجماعة الإسلامية الأولى. لذلك فإن تعميمها على أحداث ومواقف مستجدة يتطلب تحليل النصوص لتحديد دلالاتها واستخراج الأحكام الثاوية فيها عبر عملية التفسير والتعليل، وهذا يقودنا إلى المستوى الثالث من الشريعة.

ثالثاً، يرتبط المستوى الثالث من الشريعة، إذن، بمجموعة الأحكام المستخرجة من نصوص الوحي عبر عملية الاجتهاد. وتمر عملية الاجتهاد هذه بعدد من المراحل يتم خلال استخراج الأحكام الفقهية من النصوص المختلفة وذلك بتحديد دلالتها اللغوية، والعلل المرتبطة بها، ومن ثم ينتقل الفقيه للتعرف على القواعد الشرعية الكلية التي تندرج الأحكام الشرعية التفصيلية تحتها. فالآيات التالية، مثلاً، دعت الفقهاء إلى تأسيس قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرة: ١٧٣).
﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣).
﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (الأنعام: ١١٩).

رابعاً، أما المستوى الرابع، والأخير، لدلالة كلمة شريعة فيتعلق بالأحكام المفصلة في كتب الفقه، والمستنبطة من خلال تطبيق القواعد الشرعية الكلية، أو القياس على الأحكام المستخرجة من القرآن، أو تحكيم العرف أو المصلحة.

يتضح من العرض السابق أن الفقهاء الذي يصرون على مناسبة الأحكام الشرعية المنثورة في كتب الفقه لكل زمان ومكان يرتكبون خطأ معرفياً ناجماً عن الخلط بين الطرف الكلي المتعلق بالإرادة الإلهية وتجلياتها اللغوية من جهة، والطرف الجزئي المرتبط بالاجتهادات الفقهية في سياق مكاني وزماني معين من جهة أخرى. وبالتالي فإن الإيمان بمناسبة الأحكام الشرعية الثاوية في نصوص الوحي الإلهي لكل الأوقات والأماكن لا يقتضي التسليم بمناسبة الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص عبر جهد بشري غير معصوم لكل زمان ومكان. بل إن تأثر الأحكام الشرعية المستنبطة على المستويين الثالث والرابع بالظروف الاجتماعية (العرف) والمصالح الجماعية (المصلحة)، والمحدودية الفكرية للمجتهد، تقتضي منا رفض دعوى مناسبة الأحكام الشرعية المستنبطة لكل زمان ومكان، وتدعونا إلى التشديد على **الحاجة للإجتهاد انطلاقاً من الظرف التاريخي الراهن**. ذلك أن فهم الأحكام الشرعية الثاوية في المستوى الأول من الشريعة، والمبادئ الكلية الثاوية في المستوى الثاني، يجب أن يتم انطلاقاً من المشكلات والتحديات التي تفرضها المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الراهنة. وطبعاً تحتاج عملية الاجتهاد هذه إلى الاستئناس باجتهادات الفقهاء والعلماء المتقدمين.

نخلص من النقاش السابق إلى **ضرورة تمييز الأحكام الشرعية الثاوية في التنزيل من الأحكام الشرعية المفصلة في كتب الفقه، أو بين الشريعة بوصفها خطاباً إلهياً متحدداً بنصوص الوحي، والشريعة باعتبارها استنباطاً بشرياً لأحكام تفصيلية انطلاقاً من نصوص الوحي ومعطيات الواقع المعيشي. فالأولى أصل ثابت والثانية فرع متغير بتغير الظروف والأحوال.**

إن اهتمامنا بدراسة الشريعة في سياق تحديد أسس الحياة السياسية الإسلامية ينبع من الحاجة إلى معرفة موقع السلطة السياسية من عملية صياغة

القوانين والأحكام اللازمة لتنظيم النشاط الإنساني في المجتمع الإسلامي. بيد أننا نحتاج قبل الشروع ببحث العلاقة بين المؤسسات السياسية والاجتهاد الفقهي أو التشريعي أن نقف وقفة سريعة لفهم العلاقة بين القانون بصورة عامة والحياة الاجتماعية، أوالحياة ضمن مجتمع منظم.

٤ – النظام والقانون

ظاهرة القانون، أو القاعدة العامة التي تحكم السلوك، ليست ظاهرة خاصة بالسلوك الإنساني، بل هي ظاهرة كلية ترتبط بالموجودات على اختلاف أشكالها وأنواعها. إذ يتجلى القانون، في شكله العام، في إطراد وانتظام سلوك الأشخاص والأشياء. لذلك يبدو القانون، للوهلة الأولى، مجموعة من القواعد التي تحدد الأنساق العامة للسلوك، سواء أتعلق هذا السلوك بالوجود المادي أم الاجتماعي. بعبارة أخرى نقول: تتجلى ظاهرة القانون في تناغم وانتظام حركات الأشياء وأفعال الأشخاص، نتيجة لخضوع السلوك المادي والبشري إلى منظومة من القواعد العامة التي تحكم الحركة وتوجه الفعل.

بيد أن المدقق في طبيعة القواعد العامة، أو القوانين، التي تحكم حركة الأشياء وتوجه فعل الأشخاص يلحظ فارقاً جوهرياً وهاماً بين القوانين الطبيعية التي تحكم المادة والقوانين الاجتماعية والشرعية التي تنظم المجتمع. فالقوانين التي تحكم حركة الأشياء تتصف بالضرورة واللزوم، بينما تتصف القوانين المنظمة للحياة الإنسانية بالاختيار والطوعية. ذلك أن الأشياء المادية تتحرك وفق أنساق معينة بناءًا على ضرورة محضة. فالعلاقات بين الأشياء علاقة عليّة، تتحكم ضمنها العلة دوماً بسلوك المعلول وحركته، وفق قانون عام مطرد ينطبق على جميع الأشياء المتشابهة بخصائصها النوعية .

لكن القوانين التي تحكم الحياة الإنسانية لها طبيعة خاصة متميزة. فالسلوك الإنساني متعلق بإرادة الإنسان الحرة، وخياراته الطوعية. وكما أن الإرادة الإنسانية حرة، فإن الفعل الإنساني الناجم عن الإرادة الحرة يتصف بالحرية والاختيار. ولأن الإرادة الإنسانية حرة، والفعل الإنساني حر أيضاً، فإن العلاقة

بين الأشخاص ليست علاقة سببية، بل هي علاقة مقصدية: بمعنى أن إنسجام الأفعال في مجموعة بشرية نابع من أنسجام مقاصد أفراد هذه المجموعة. وبالتالي فإن خضوع السلوك الإنساني لمقتضى القوانين الاجتماعية هو خضوع ناجم عن التزام الفرد بهذه القوانين، أي بتوافق مقصد الفعل الإنساني ومقصد القانون الاجتماعي؛ فالعلاقة بين القانون الشرعي والفعل الإنساني ليست علاقة سببية يتبع وفقها الفعل مقتضى القانون بناءًا على ضرورة خارجة عن اختيار الفرد الفاعل.

نعم قد يلجأ المجتمع أحياناً لاستخدام الضغوط "لإجبار" الفرد على اتباع مقتضى القواعد الاجتماعية. بيد أن خضوع الفرد للقاعدة المفروضة ليس خضوعاً آلياً حتمياً بحيث يمكن تفسيره بناءًا على علاقة سببية، يكون الحكم القانوني فيها سبباً والفعل مسَبباً، بل تبقى العلاقة بين الحُكْم والفعل علاقة مقصدية. ذلك أن الضغوط الاجتماعية التي يطبقها المجتمع على الفرد لفرض سلوك معين لا تؤثر على إرادة الفرد تأثيراً مباشراً، بحيث يلزم من تطبيق الحكم وممارسة الضغوط تَشكل الفعل وفق مقتضيات الحكم، بل تؤثر تأثيراً غير مباشر عبر وساطة القوى النفسية للإنسان. فالمجتمع يحاول تشكيل سلوك الفرد باستخدام الثواب والعقاب، لكن نجاحه في استخدام الضغوط أو الإغراءات يتعلق باختيار الفرد الخضوع لها؛ وقد يختار الفرد عدم الخضوع لأيهما حتى ولو أدى اختياره إلى حرمانه أو فنائه.

إن الطبيعة المقصدية للقوانين التي تحكم الفعل الإنساني تؤكد أهمية تطابق المقاصد الاجتماعية، المتمثلة بالالتزامات الأخلاقية والتصورية، والمقاصد القانونية. فبدون التطابق بين الاثنين يصبح القانون حبراً على ورق؛ وبدونه تصبح الحكومة جلاداً لشعبها، تعتمد القوة المحضة للحيلولة بين الأفراد والتمرد على قوانينها، ولكنها تبقى عاجزة عن شحذ هممهم واستنفار طاقاتهم الخلاقة المبدعة لتحقيق الأهداف الاجتماعية، أو بناء نظام متطور ومستقر.

٥ - الأخلاق والقانون

خلصنا في المبحث السابق إلى أن القانون هو مبدأ النظام الطبيعي والنظام الإنساني سواء، وهو أساس التناغم والانتظام في أي وسط من الأوساط. وخلصنا أيضاً إلى أن العلاقات القانونية في المجتمع الإنساني علاقات مقصدية يتوقف تحقق مقتضى القانون فيها على تطابق مقاصد القانون العامة ومقاصد أفعال الأفراد والتزاماتهم الخلقية. وتشير النتيجة الأخيرة التي خلصنا إليها إلى وجود دلالات مختلفة لكلمة قانون ومستويات متعددة لظاهرة القانون. فالقانون يمكن أن يوصف بأنه اجتماعي، إشارة إلى المبادئ التي تحكم التطور التاريخي للمجتمع، كما يوصف بأنه شرعي دلالة على المصدر الإلهي للقانون. أو يوصف القانون بأنه أخلاقي، دلالة على المبادئ التي يعتنقها الأفراد وتحكم سلوكهم، كما يمكن وصفه بالحقوقي عند اعتبار الأحكام التي تتولى الدوائر القضائية في المجتمع البت فيها.

يتركز اهتمامنا في المبحث الحالي على توضيح العلاقة بين الجانب الأخلاقي من القانون (أو القانون الأخلاقي) والجانب الحقوقي من القانون (أو القانون الحقوقي). والحقيقة أن الفقهاء المتقدمين قد عمدوا إلى فصل هذين الجانبين، فاستخدموا مصطلح حقوق الله للإشارة إلى الجانب المتعلق بالتزامات الفرد الأخلاقية، بينما استخدموا مصطلح حقوق العباد للدلالة على الالتزامات الاجتماعية. بيد أن الفصل بين الجانب الأخلاقي والحقوقي من القانون لم يكن فصلاً بيناً، بل بقيت العلاقة بين الجانبين علاقة متداخلة. فقسم الفقهاء الأحكام الشرعية إلى خمسة أصناف: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم. واعتبرت هذه الأصناف مقياساً ذا خمسة مستويات لتحديد التزام المسلم بالأوامر الشرعية. فالأحكام التي تقع على طرفي المقياس - الواجب والمحرم - تتطلب من الفرد التقيد بمقتضياتهـا تقيداً صارماً؛ بينما يشكل المستوى المتوسط من المقياس - المباح - دائرة محايدة خالية من الأمر أو النهي. في حين يشكل إهمال الأحكام الواقعة في المستويين المتبقيين - المندوب والمكروه - إنتقاصاً في السلوك، وتراخياً في الالتزام، ونكوصاً عن الأفضل والأكمل. ويجب

التنبيه، مع ذلك، إلى أن الأحكام الواقعة على طرفي المقياس تعتبر في المقام الأول التزاماً إيمانياً أخلاقياً، ولا تتصف بالضرورة بصفة قانونية حقوقية. فأداء فريضة الحج، مثلاً، واجب أكيد، وركن من أركان الإسلام. لكنه واجب ذو طبيعة أخلاقية وإيمانية، وليس واجباً حقوقياً بحيث يلزم من إهماله وتعطيله من قبل الفرد تدخل المؤسسات السلطوية في المجتمع الإسلامي لإجبار الفرد على أدائه. بينما أداء الزكاة والإنفاق على العيال وردّ الدين واجبات إيمانية أخلاقية، كما أنها واجبات حقوقية تتولى الأجهزة السلطوية مهمة إلزام الفرد بأدائها.

ميز الفقهاء إذن بين الجانب الأخلاقي والحقوقي من القانون الشرعي. بيد أن تمييزهم لم يكن مطرداً ولا بيناً، فبقيت الدائرة الأخلاقية والإيمانية من القانون متداخلة ومتراكبة مع الدائرة الحقوقية. ويعود ذلك في تقديرنا إلى تعويل الفقهاء على الالتزام الطوعي للمسلمين بأحكام الشريعة واهتمامهم بوسائل التربية والتثقيف، بدلاً من الركون إلى أجهزة السلطة لتطبيق الأحكام الشرعية. بيد أن اعتبار أحكام القانون من الوجهة السياسية يتطلب منا تمييز البعد الفردي الأخلاقي من البعد الاجتماعي الحقوقي. لذلك يمكن النظر إلى منظومة الأحكام الشرعية على أنها المحصلة **لنوعين من الأحكام الموجه للفعل الاجتماعي**: يتألف النوع الأول من **الأحكام المؤيدة بالسلطة السياسية للدولة**، التي تتكفل بمهمة تطبيقها، وإلزام الأفراد باحترام توجيهاتها، بينما يتكون النوع الثاني من **الأحكام المتعلقة بقرار الفرد الشخصي**. وبالتالي فإن المساءلة المتعلقة في النوع الأول من الأحكام دنيوية وأخروية في آن، في حين تقتصر المسؤولية بالنسبة للنوع الثاني على المساءلة الأخروية.

وبناءًا على ما تقدم يمكننا أن نميز نمطين لتأثير الأحكام الشرعية في السلوك الفردي: التوجيه والعقاب. فتأثير الشريعة في السلوك الاجتماعي يتم ضمن الظروف النموذجية من خلال توجيه فعل الأفراد وهدايته، وتزويد المجتمع بإطار مرجعي لحل المشكلات وتنسيق الجهود. ويعول على العقاب في مثل هذه الظروف لردع وتأديب العناصر غير المنضبطة التي تدفعها أنانيتها ومصالحها الشخصية الضيقة إلى تجاوز حقوق الآخرين. ونقصد بالظروف النموذجيه هنا

توفر نوعين من العوامل: (١) إجماع جمهور المواطنين على احترام المبادئ الأساسية للقانون الشرعي، و(٢) قيام قيادة سياسية تمثل المقاصد العامة والمصالح المشتركة لجمهور المواطنين، وتعمل على تحقيقها على أرض الواقع. وفي غياب هذين العاملين يصعب تطبيق الأحكام الشرعية، ويتحول القانون الشرعي إلى أداة للقهر والإكراه المحض، ويختفي البعد التوجيهي.

إن فهم طبيعة المنظومة القانونية وطريقة عملها تظهر لنا عبثية الجهود التي تتخذ من تطبيق أحكام القصاص، أو الحدود، مدخلاً لتأسيس النظام الإسلامي وتحكيم الشريعة في حياة المجتمع. إن التركيز على تطبيق أحكام القصاص دون بناء إجماع شعبي، أو تطوير الوعي والالتزام الاسلاميين، عمل ناجم عن سوء فهم وتقدير لغايات الشريعة ومقاصدها، وعلاقتها بالمؤسسة السياسية.

٦ - حدود الحكم الشرعي والسياسي

وجدنا في النقاش السابق أن ظاهرة القانون ظاهرة عامة تشمل السلوك الطبيعي والبشري المنتظم. وانتهينا إلى أن الشريعة، التي تعتبر أساساً لانتظام السلوك الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، تحتوي على نوعين من الأحكام: أخلاقية وحقوقية. ننتقل في هذا المبحث إلى التمييز بين نوعين من الأحكام الشرعية الحقوقية، يتعلق النوع الأول بدائرة الأحكام الشرعية السياسية، بينما يرتبط النوع الثاني بدائرة الأحكام الشرعية الفقهية. ونجد جذور هذا التقسيم للأحكام الشرعية في كتابات بعض علماء الشريعة والسياسة المتقدمين، وفي مقدمتهم ابن القيم الجوزية وابن خلدون.

فابن القيم الجوزية يميز في كتابه **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** بين دائرة الأحكام الفقهية ودائرة الأحكام السياسية، وذلك بتخصيص الأولى بالأحكام المستنبطة مباشرة من المصادر الشرعية وإطلاق الثانية على الأحكام القائمة على اعتبارات المصلحة العامة، والواقعة ضمن الإطار العام للشريعة، فيكتب: "وقال ابن عقيل في الفنون جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الجزم ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا

ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك "إلا ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة"[٨].

يعمد ابن القيم الجوزية في النص السابق إلى تحديد دائرة الفعل الشرعي السياسي، أو ما يطلق هو عليه اسم "السياسة الشرعية" اتباعاً لأستاذه ابن تيمية. فدائرة الأحكام الشرعية السياسية تتجاوز كما يوضح ابن القيم دائرة الأحكام المستنبطة من نصوص الوحي لتشمل أحكاماً انبنت على "مصلحة الأمة". وبالمثل يعمد ابن خلدون إلى التمييز بين دائرة الأحكام الشرعية ودائرة الأحكام السياسية العقلية، فيكتب في مقدمته تحت عنوان "فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره": "اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه؛ وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه، الذي جاء به مبلغه؛ وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصلحتهم"[٩].

ويتابع ابن خلدون ليحدد دائرة السياسة العقلية، فيقول: "ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين. أحدهما يراعى فيه المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص؛ وهذه كانت سياسة الفرس، وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة، والآفات وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة

---

[٨] محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**: ١٢-١٣، بيروت: دار الكتب العلمية.
[٩] ابن خلدون، **المقدمة**: ٢٤٠.

السلطان، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر؛ إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم"[١٠].

فكما فاضل ابن القيم بين الأحكام المستنبطة من النص والأحكام السياسية المنوطة بالمصلحة العامة، يعمد ابن خلدون في النص السابق إلى اتباع النهج نفسه فيفاضل بين الأحكام "المستندة إلى شرع منزل" والأحكام "المستندة إلى سياسة عقلية" ويربط ابن خلدون الأحكام المستندة إلى سياسة عقلية بالمصلحة العامة للأمة من جهة، والمصلحة الخاصة للسلطان من جهة ثانية. بيد أن التصنيف الخلدوني للأحكام السياسية يعاني من بعض الاضطراب، نتيجة اعتماده في تحليله على نموذج السلطة الذي شاع في الحكومات الإسلامية بدءًا بالعهد الأموي، كما شاع في حكومات الممالك غير الإسلامية. لذلك نجده تارة يعتبر الأحكام الشرعية بديلاً عن الأحكام السياسية، وتارة أخرى يجعلها مكملة لها. ورغم اضطراب وعدم وضوح المفاضلة بين الأحكام المستندة إلى السياسة والأحكام المستنبطة من الشريعة عند علماء الشريعة والسياسة المتقدمين، فإن المثالين السابقين يشيران إلى تعرّض الدراسات السياسية الإسلامية إلى مسألة العلاقة بين هذين النوعين من الأحكام.

ونظراً لأهمية المفاضلة بين الأحكام الشرعية السياسية وغير السياسية التي ظهرت بوادرها في أعمال المتقدمين، فإننا سنعمد في المبحث التالي إلى تطوير تصنيف قانوني ينطلق من التقسيم الثنائي للأحكام الشرعية المبين آنفاً، وذلك لتحديد إطار العملية التشريعية المنوطة بمؤسسات الدولة.

---

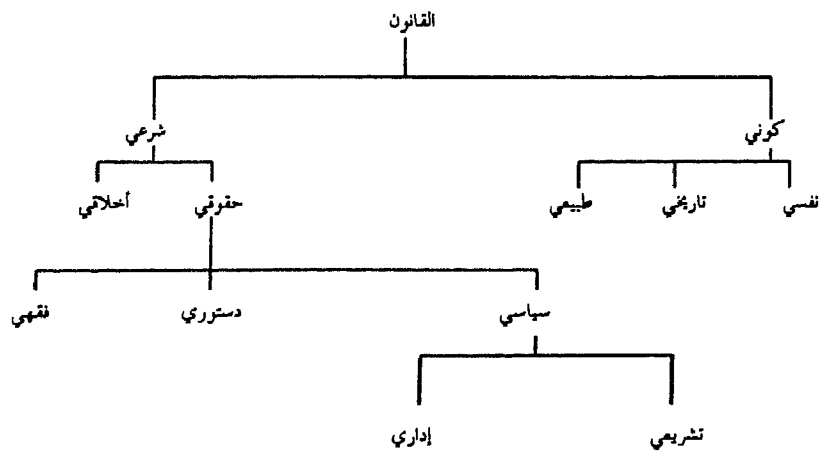
[١٠] المصدر نفسه.

٧ - التشريع والاجتهاد في الفقه والسياسة

صنفنا الأحكام الشرعية في المبحث الخامس من هذا الفصل إلى أحكام شرعية أخلاقية وأحكام شرعية حقوقية. ونتابع في هذا المبحث بسط تصنيفنا السابق لنقسم الأحكام الشرعية الحقوقية إلى ثلاث مجموعات رئيسية: الأحكام الشرعية الفقهية والأحكام الشرعية الدستورية والأحكام الشرعية السياسية[١١].

١ - **الأحكام الفقهية** أحكام مستنبطة مباشرة من مصادر الشريعة، ومنظمة للعلاقات التبادلية بين الأفراد، كأحكام الأحوال الشخصية، والأحكام التعاقدية، والجنائية. ومهمة تطوير هذه الأحكام واستنباطها من مصادرها هي مهمة الفقهاء المجتهدين، سواء أمارس هؤلاء الفقهاء مهمة الاجتهاد الفقهي بصورة فردية، كما كان الحال في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي، أو تمت عملية الاجتهاد الفقهي ضمن هيئات فقهية مؤلفة من علماء الفقه المعتبرين ضمن الدوائر الفقهية؛ أو باختيار نمط متوسط أو مشترك بين النمطين السابقين. وأي كان النمط المختار للاجتهاد الفقهي فإن عملية تطوير الأحكام الفقهية يجب أن تبقى عملية بعيدة عن هيمنة مؤسسات الدولة، وخاضعة كلياً لسيطرة الفقهاء أنفسهم.

١١



نعم أعطى فقهاء السياسية المتقدمون الإمام صلاحيات تنفيذية واسعة، تشمل فترة رئاسة مطلقة، وسلطات تعيينية غير محدودة، وسلطات مالية واسعة. فكانت سلطات رئيس الدولة (الخليفة، أو الأمير، أو الإمام، أو السلطان) مطلقة على المستوى التنفيذي. بيد أن إطلاق سلطات الرئيس التنفيذية لم تجعل منه حاكماً مطلقاً، نظراً لافتقاده لأي سلطة تشريعية من جهة، وانحصار قراراته وأفعاله ضمن دائرة الأحكام الشرعية المستنبطة من قبل الفقهاء المجتهدين. فكانت الأحكام الشرعية هي التي تحدد موارد خزينة الدولة ومصاريفها، كما تحدد حقوق المواطنين المسلمين وغير المسلمين، وحقوق المحارب والمستأمن، وأحكام البيع والتجارة، وغيرها من الحقوق والأحكام. كما حددت الأحكام الشرعية التي طورها الفقهاء القوانين التي يحكم بها القضاة المعينون من قبل السلطان. أما دوائر التشريع والإعداد الفقهي فقد استمرت عبر تاريخ الإسلام الطويل خارج إطار سلطة الخليفة أو السلطان، لتحافظ على استقلالها الإداري والمالي باعتمادها على موارد الأوقاف الشرعية المستقلة عن خزينة الدولة، ولتحافظ بذلك على استقلال إرادتها وقرارها عن إرادة السلطة التنفيذية وقرارها.

نعم كان من الممكن للسلطان ووزرائه أحياناً استصدار قوانين دون العودة إلى الفقهاء. بيد أن هذه القوانين كانت أقرب إلى المراسيم الرئاسية ذات الطبيعة الإدارية منها إلى القوانين التشريعية، نظراً لتقيدها بأحكام الشريعة مصدر الشرعية الوحيد في المجتمع الإسلامي، وتوقف قبولها شعبياً على تأييد القيادات الفقهية التي تمتعت باحترام الجماهير وتأييدهم في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي.

إن إبقاء عملية تطوير الأحكام الفقهية خارج دائرة السلطة الرسمية للدولة ضروري للحيلولة دون إخضاع هذه العملية إلى اعتبارات سياسية بعيدة عن معايير الاجتهاد الفقهي. وهذا يتطلب بالتالي إبقاء الهيئات الفقهية الموكولة بتقنين الأحكام الشرعية خارج البنية الإدارية لمؤسسات الدولة الرسمية. فالهيئات الفقهية الموكولة بعملية التقنين الفقهي يجب أن تستمد شرعيتها من دعم جمهور

الفقهاء لها، لا دعم مؤسسات الدولة. بيد أن استقلالية الوظيفة الفقهية لا تمنع، بطبيعة الحال، قيام تعاون بين مؤسسات وأجهزة الدولة والهيئات الفقهية، طالما كان التعاون طوعياً، لا نتيجة إرغام وإكراه.

ب - **الأحكام الدستورية** أحكام محدِدة للقواعد العامة للفعل السياسي، ومنشئة للمؤسسات السياسية الشرعية، وضابطة لعملها. وتستنبط هذه الأحكام من نصوص الوحي ومن القواعد الكلية للسلوك الاجتماعي. ذلك أن قواعد السلوك الاجتماعي تمكننا من فهم حدود الفعل والآليات المجتمعية لتحقيق القواعد الكلية الشرعية. فتعيين النمط الأمثل لتطبيق المبادئ الشرعية الكلية لا يتأتى إلا من خلال فهم البنية الاجتماعية السائدة.

ولعل النموذج البارز لهذا النوع من الأحكام تلك التي اعتمدتها صحيفة المدينة أساساً لتنظيم العلاقات بين الجماعات السكانية في المدينة من مسلمين ويهود، وضبط حدود الفعل السياسي، وتعيين حقوق المواطنين وواجباتهم. فتشترك الأحكام الدستورية، من جهة، مع الأحكام الفقهية باعتمادها على مبادئ مستمدة من نصوص الشرع؛ كما تشترك، من جهة أخرى، مع الأحكام السياسية في استنادها إلى المصلحة العامة. ولأن الاستقرار السياسي للدولة الإسلامية يتطلب دعماً واسعاً لمبادئها ومؤسساتها، فإن إقرار أو تعديل الأحكام الدستورية يجب أن يعتمد على إجماع أغلبية مطلقة من جمهور المسلمين، لا إتفاق أغلبية بسيطة منهم[12].

ج - **الأحكام السياسية** أحكام ترتبط بقضايا تتعلق بالمصلحة العامة، ولا تنبع مباشرة من نصوص الوحي. ويجب التنويه، منعاً لسوء الفهم، إلى أننا لا نقصد بتمييز هذه الأحكام عن الأحكام الفقهية، من خلال نفي انبثاقها المباشر من النصوص، أن نخرجها من دائرة الأحكام الشرعية، بل أن نؤكد على رجحان اعتبار المصلحة العامة كمعيار لها. فالأحكام السياسية الشرعية المبنية

---

[12] الحدود الكمية للأغلبية المطلقة والبسيطة قضية تفصيلية تقع خارج دائرة النظرية العامة. فيمكن، على سبيل المثال تعيين الأغلبية البسيطة بنسبة ٥٠٪ أو ٦٠٪ وتعيين الأغلبية المطلقة بنسبة تقع بين ٦٠٪ إلى ٨٠٪.

على المصلحة العامة شرعية طالما اهتدت بالمقاصد الإسلامية الكلية و لم تتعارض ونصوص الشرع، كما أوضحنا سابقاً.

ولأن المصلحة العامة هي الاعتبار الرئيسي في هذه الأحكام فإنها تتميز عن الأحكام الفقهية باعتمادها على آليات الشورى السياسية، لا على آليات الاجتهاد والاجماع الفقهي. فالأحكام الشرعية السياسية صادرة عن القيادات الشورية للأمة، ومتأثرة بانسجام مصالح الجماعات السكانية المختلفة أو تعارضها، وبعمليات التفاوض والتساوم الجارية بين مختلف الأطراف المعنية. في حين أن الأحكام الفقهية متحددة، في الاعتبار الأول، بمعايير منهجية وعلمية عبر الاجتهاد الفردي، وبدرجة تطابق هذه الاجتهادات عبر عملية الاجماع.

ولا بأس أن ننوه، أخيراً، إلى أن هذه الدوائر ليست مستقلة تماماً عن بعضها البعض بل يضم كل منها مساحات تتداخل فيها أحكام أو اعتبارات خاصة بالدوائر الأخرى. ومع ذلك تبقى الفروقات الوظيفية التي تمايز بينها من الأهمية بحيث تبرر فصلها عن بعضها البعض، كما تستدعي فصل المؤسسات المعنية بها.

٨ – الشريعة بين الأمة والدولة

إن البنية التشكيلية للشريعة الإسلامية ذات دلالات هامة على الممارسة السياسية ضمن المجتمع المسلم، لأنها تكشف لنا عن دوائر وقطاعات من الأحكام الشرعية مستقلة عن الفعل السلطوي. فتمييز البعد الأخلاقي من البعد الحقوقي من الشريعة يظهر لنا الخطأ الذي يقع فيه بعض المنظرين الإسلاميين عندما يصفون الدولة الإسلامية بالشمولية ويسندون إليها مهمة تطبيق الشريعة برمتها، دون اعتبار البنية التشكيلية للشريعة. وينجم هذا الخطأ في تقديرنا عن التسوية بين البنية السياسية للأمة والبنية السياسية للدولة، وبالتالي التخليط بين الوظائف الشرعية الخاصة بالأمة وتلك الملحقة بالدولة. ولا يقتصر هذ التخليط على أعمال مغمورة، بل يمتد إلى كتابات مفكرين مؤثرين من رواد الفكر الإسلامي المعاصر. فتحت عنوان "غاية الدولة الاسلامية" يشير أبو

الأعلى المودودي إلى نوعين من الغايات التي يجب إضافتها إلى الدولة الاسلامية: غايات سلبية "مثل منع العدوان وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة"[١٣]، وغايات ايجابية، كالنهي "عن جميع المنكرات التي ندد بها الله في آياته واجتثاث شجرة الشر من جذورها، وترويج الخير المرضي عند الله"[١٤]. ويخلص المودودي إلى تقرير شمول مقاصد الدولة، انطلاقاً من شمول المقاصد الشرعية، فيكتب: "فمن الظاهر أنه لا يمكن لمثل هذا النوع من الدولة أن تحد دائرة عملها، لأنها دولة شاملة محيطة بالحياة الانسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروع الحياة الانسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص؛ فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أموره قائلاً إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة. وبالجملة، إن الدولة تحيط بالحياة الانسانية وبكلٍ فرع من فروع الحضارة وفق نظريتها الخلقية وبرنامجها الاصلاحي. فاذا هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه. ولكن مع هذه الهيمنة (Totality)، لا يوجد في الدولة الاسلامية تلك الصبغة التي اصطبغت بها الحكومات المهيمنة (Totalitarian) ، والاستبدادية (Authoritarian) في عصرنا هذا. فلا يوجد في الدولة الاسلامية شيء من سلب الحرية الفردية، ولا أثر للسيطرة (الديكتاتورية) والزعامة المطلقة"[١٥].

إن المقتطف السابق يعكس حالة التخليط التي أشرنا إليها آنفا. ففي فقرة واحدة يسم المؤلف الدولة الاسلامية بالشمولية، ويشبهها بالدولة الشيوعية والفاشية، ويشدد على أن ليس "لأحد أن يقوم في وجهها"، ويستثني أمراً من أمورها قائلا هذا أمر شخصي خاص لكيلا تتعرض له الدولة"، ليعود فينفي بعد جملتين أن يكون "في الدولة الاسلامية شيء من سلب الحرية الفردية" أو "أثر للسيطرة (الديكتاتورية) والزعامة المطلقة".

لا جرم أن دعوى شمولية الدولة ناجم عن التخليط بين وظائف الدولة المتعلقة بالبعد السلطوي القانوني للشريعة، وظائف الأمة المرتبطة ببعدها

[١٣] المودودي، نظرية الإسلام وهديه: ٤٦.
[١٤] المصدر نفسه.
[١٥] المصدر نفسه: ٤٧.

التربوي الأخلاقي. فالمفاضلة بين هذين النوعين من المقاصد هام وحيوي للحيلولة دون استخدام الدولة لفرض المبادئ الاخلاقية والمفاهيم الإسلامية، أو أي تفسير وفهم خاص لها تتبناه فئة من فئات المجتمع، على مواطني الدولة الاسلامية ورعاياها. فالدولة الاسلامية ليست مؤسسة متخصصة في قضايا الجماعة المسلمة فحسب، لكنها نظام سياسي عام قائم على مبادئ الشريعة الاسلامية وملتزم بأمن وسلامة ورفاه مواطنيه ورعاياه على اختلاف دياناتهم وعقائدهم ومذاهبهم وجنسياتهم وأعراقهم.

لذلك لم يؤد ظهور النظام الاسلامي في الماضي، ويجب أن لا يؤدي في المستقبل، إلى فرض تصور ضيق محدود، أو اجتهاد خاص، على المجتمع السياسي الأمتي. ذلك أن مبدأ التعددية العقدية والمذهبية اعتبر منذ ميلاد الأمة مبدأً سياسياً أصيلاً؛ فالنصوص القرآنية المحكمة، بنوعيها المكي والمدني، تؤكد بوضوح مركزية مبدأ الحرية العقيدية في التصور الاسلامي:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

ولقد احترمت الأمة، التزاما بتوجيهات الوحي، مبدأ التعددية العقدية خلال القسم الأعظم من تاريخها الطويل، فصانت الحكومات المتعاقبة منذ العهد الراشدي حرية الاعتقاد، وسمحت للأقليات غير المسلمة بممارسة شعائرها والتصريح بمعتقداتها، بل وتطبيق شرائعها وفق منظومة إدارة ذاتية[١٦]. وبالمثل، احترمت الأمة، بمجملها، التعددية المذهبية، بشقيها التصوري والقانوني، فقاومت كل محاولة لإقحام السلطة السياسية الى جانب أحد أطراف الحوار المذهبي، أو ترجيح اجتهاد على أخر، وأصرت على تحجيم دور السلطة السياسية وحصر مهامها ضمن دائرة محدودة. إن الدارس للتاريخ السياسي للأمة لا يملك إلا أن يلحظ أن كل الممارسات التاريخية التي تضمنت خروجا على مبدأ التعددية المذهبية والحرية العقدية، تمثل الاستثناء لا القاعدة. فقد لاقت

---

[١٦] راجع مثلاً، ميثاق المدينة الذي ضمن الحرية العقدية والتشريعية لليهود.

جهود الخليفة المأمون، على سبيل المثال، الرامية الى إقحام الخليفة في دائرة الاجتهاد التصوري، واستخدام سلطته السياسية لترجيح كفة طرف من الأطراف المتحاورة، استنكاراً واسعاً من علماء الأمة وجمهورها. واصطدمت مساعيه الرامية إلى تحقيق تجانس عقدي، باستخدام القهر والقوة، بإرادة الأمة الرافضة لتحكيم السيف في مسائل الفكر والإيمان، مما حدا بالواثق بالله، الخليفة الثالث بعد المأمون، الى التراجع في نهاية عهده عن سيرة سابقيه والتخلي عن نهجهم.

إن الهدف الأساسي من إقامة نظام سياسي هو إيجاد الشروط العامة التي تسمح بتحقق مهمة الإنسان الخلافية، لا فرض تعاليم الاسلام من خلال القهر والإرغام. لذلك فإننا نعزو بروز منظمات تعمل على حمل الأمة على اتباع نهج ضيق وفهم محدود، وتدعو إلى استخدام السلطة السياسية لتطويع الناس لأحكام الاسلام، إلى التخليط بين دور ومقاصد الأمة من ناحية، ودور ومقاصد الدولة الاسلامية من ناحية أخرى. ففي حين تهدف الأمة الى تربية الشخصية الاسلامية، وتوفير المناخ المناسب للنمو الأخلاقي والروحي للفرد، وإتاحة المجال له لتشوف دوره وأهدافه في الحياة ضمن الإطار العام للشريعة، تسعى الدولة الى تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والامكانيات البشرية والطبيعية للتغلب على المصاعب والعقبات السياسية والاقتصادية التي تعيق نمو الأمة ورُقيّها .

بيد أن المفاضلة بين مقاصد الأمة والدولة لا تعني، بأي حال، عزل الأولى عن الأخرى. فكلتاهما مرتبطة بالأخرى وجودياً وتاريخياً. ذلك أن الوجود الفعال لمنظومة الحكم الاسلامي يفترض، أولاً، بروز الأمة الى حيز الوجود: بمعنى أن قيام الدولة الاسلامية يشترط ظهور مجتمع ملتزم بالمبدأ والمعيار الاسلاميين. كما يتطلب الاستمرار الفعلي للأمة تأسيس دولة تحمل طموحات الجماعة المسلمة وأمالها، وتعمل على تحقيقها؛ فرغم إمكان استمرار الوجود الايماني والأخلاقي للأمة حال الغياب الطارئ للدولة، فإن بقاءها الوظيفي والنظامي يتطلب حضور الدولة. ومن هنا يظهر لنا أن الدولة

الاسلامية هدف أخلاقي وإيماني سام، لأن تكامل الحياة الاسلامية متوقف على قيامها؛ وهي كذلك ضرورة عملية وشرط أساسي لبلورة الحقيقة الإيمانية، وتجسيد القيم والمثل الإسلامية، وانعكاس مباشر للنمو الوجداني والتنظيمي للأمة.

المفاضلة بين العام والخاص في الشريعة، والتمييز بين مهام الأمة والدولة بما يتناسب والمقاصد العامة للتنزيل، ضرورة حيوية اذا ما أردنا تجنب تحويل السلطة السياسية الى أداة لتحقيق مصالح جزئية خاصة، والحيلولة دون استخدام أجهزة الدولة ومؤسساتها لتجميد الحياة في إطار المرحلة التاريخية الراهنة، وبالتالي، تكريس الوضع السائد، ومنع نمو الأمة روحياً وفكرياً وتنظيمياً.

٩ - المؤسسات التشريعية والقانونية

يتضح من العرض السابق أن المهمام التشريعية ليست محصورة في النظام الإسلامي ضمن مؤسسات الدولة، بل هناك دائرة واسعة من التشريع المرتبط بالجهود الفقهية، على المستويين الأخلاقي والحقوقي. ولأن القسم الأكبر من التشريع المتعلق بالعلاقات التعاملية والتعاقدية بين الأفراد منوط بالهيئات التشريعية الفقهية، فإن المهام القضائية يمكن، بل يفضل، أن ترتبط مباشرة بالأمة لا بالدولة: بمعنى أن مهمة اختيار القضاة يمكن أن يتم بالانتخاب المباشر ضمن دوائر انتخابية بدلاً من اعتماد طريقة التعيين من قبل السلطة التنفيذية. في حين تنحصر مهام الهيئات القضائية المرتبطة بالدولة في القضايا الدستورية، أو القضايا المرتبطة بخلافات بين جماعات سكانية متغايرة في مصادرها التشريعية، أو القضايا المرتبطة بالمصلحة العامة للوحدة السياسية.

وبذلك تنحصر نشاطات الدولة التشريعية والقضائية في اطار الفئة الثالثة من الأحكام التي أطلقنا عليها اسم الأحكام السياسية. بينما تبقى الأحكام المتعلقة بالنشاطات التربوية والتبادلية في اطار سلطة الأمة. ذلك أن تطوير الشخصية الفردية وتحقيق سموها الإيماني لا يتحصلان باستخدام أساليب القهر والإرغام، بل باعتماد أساليب التربية والتثقيف والتحاور. كما يجب إعطاء

الحكومات المحلية مهمة تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد والهيئات والتنظيمات العاملة في دائرتها، فهي الأقدر على التعامل مع قضايا مرتبطة بالمتغيرات المحلية. وتبقى الدولة، في النهاية، الأنسب والأقدر على مواجهة المسائل المتعلقة بالصالح العام، وبتطوير الحياة الاجتماعية وتحسينها.

إن أهمية البنية التشكيلية للشريعة لا يقتصر على قدرتها على مقاومة النزعة السلطوية المركزية التي تطبع النموذج الغربي للدولة، بل تتعلق أيضاً بالضمانات التي تمنحها للأقليات الدينية. إذ يحافظ النموذج الإسلامي على الاستقلالية التقنينية والإدارية لأتباع الديانات المغايرة، نظراً لخروج دائرة التشريع الفقهي (التعاملي) من سلطة الدولة الرسمية. في حين يحرم النموذج العلماني للدولة الأقليات الدينية من استقلالها القانوني، ويصر على إخضاع جميع المواطنين إلى منظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة. وبالمثل، يتيح النموذج الإسلامي للأقليات الدينية المشاركة في صنع القرار السياسي والانضمام إلى مجلس الشورى العام، لأن قرار الشورى، كما رأينا آنفاً، قرار سياسي يرتبط أساساً بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي، وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقدية.

الفصل السادس

الشورى بين النظرية والتطبيق

١ - الشورى في القرآن

رأينا في الفصل السابق أن مسؤولية خلافة رسول الله في حمل تبعات الرسالة وتحقيق مقاصدها تتعلق بالأمة كافة، لا بفرد من أفرادها. وخلصنا إلى أن اعتماد مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات العامة واحد من الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي. بيد أننا آثرنا تخصيص الفصل الحالي بكامله لدراسة مبدأ الشورى وتحديد كيفية تطبيقه.

وردت كلمة "شورى" في القرآن الكريم في موضعين. فقد وردت أولاً في صيغة أمر موجه إلى رسول الله في سورة آل عمران:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

تظهر كلمة شورى في الآية السابقة في سياق ربط وحدة الجماعة المسلمة، والتفافها حول قيادتها المتمثلة بالرسول الكريم، بسلوك القيادة في تعاملها مع أفراد الجماعة؛ لتوجه الآية رسولَ الله بعد ذلك إلى العفو والاستغفار للمسلمين، ومشاورتهم عند قيام أحداث تستدعي اتخاذ قرار عام.

ووردت كلمة "شورى" في سورة الشورى لوصف المؤمنين، وتحديد الخصائص والأخلاق التي تميزهم:

﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى: ٣٨).

فالخطاب في هذه الآية موجه للجماعة وليس للقيادة: بمعنى أن كلمة شورى هنا تشير إلى مبدأ عام تعتمده الجماعة المؤمنة في اتخاذ قراراتها. ويلاحظ أن الآيتين السابقتين تجعلان الأمر محلاً للشورى. فالشورى هنا مرتبطة بالأمر، أي بالبت في الأحداث والوقائع التي تعترض الجماعة وتتطلب اتخاذ مواقف أو أفعال معينة حيالها.

بيد أن القرآن الكريم لا يحدد الكيفية التي يلزم اتباعها لتحقيق مبدأ الشوري؛ ولا يشير إلى المسائل التي تستوجب الشورى. بل إن القرآن الكريم لا يعطي كلمة الشورى أي معنى اصطلاحياً، كما يفعل مع مصطلحي الصيام والزكاة، فيفترض أن معنى الشورى حاضر في أذهان الصحابة، كما يفترض حضور معان أخرى أوردها القرآن دون مزيد شرح وتحديد مثل كلمة "الربا" وكلمة "الوأد". وبالتالى فإن تحديد مبدأ الشورى يتطلب أولاً دراسة ممارسة الرسول وصحبه الكرام "لعملية" الشورى، كما يتطلب إلقاء بعض الضوء على الممارسات القَبَلية للشورى، إبان نزول وحي السماء لترسيخ وتكريس مبدأ الشورى أساساً للحياة السياسية للجماعة الإسلامية المتكونة.

٢ – التشاور في النظام القبلي

رأينا في المبحثين الأول والثاني من الفصل الثالث أن القبيلة كانت الوحدة السياسية الأساسية في النظام القبلي الذي ساد الجزيرة العربية قبيل الإسلام. وأشرنا حينذاك إلى أن النظام السياسي الداخلي للقبيلة اعتمد على مؤسستين: الشيخ الرئيس ومجلس الشيوخ. وكما بيّنا فإن القانون القبلي المعتمد عند الكثرة الغالبة من القبائل خص الشيخ الرئيس ببعض المسؤوليات، وفي مقدمتها قيادة الجيش والقضاء في الخصومات. في حين خص هذا القانون مجلس شيوخ القبيلة، الذي يرأسه الشيخ الرئيس، بمهمة إتخاذ القرارات الهامة، مثل اختيار الرئيس،

وإعلان الحرب على قبائل أخرى، أو الانتقال إلى إقليم آخر لظـروف إقتصاديـة أو أمنية.

بيد أن المصادر التاريخية المتوفرة لا تزودنـا بتفـاصيل كافيـة لتحديـد طريقـة المداولات والإجراءات المعتمدة للوصول إلى قـرار ضمـن مجلس القبيلـة. لكننـا نرجح، بناءًا على المعلومات المتفرقة المتوفرة لدينا، أن المداولات كـانت تهـدف أولاً إلى الاستماع إلى آراء المشاركين في المجلس، ومن ثـم تقليب الأمـور بغيـة الوصـول إلى قـرار يحـوز علـى رضـا الجماعـة، ويحقـق إجمـاع قيـادات القبيلـة. فتحقيق الإجماع شرط أساسي للحفاظ على التماسك الداخلي للقبيلة واستنفار جميع الطاقات المتوفـرة لتحقيـق الغايـة المتوخـاة. و لم يكـن الوصـول إلى إجمـاع عسير المنال، نظراً للتجانس الثقافي داخل القبيلة، واتحاد مصالح أفرادها.

البنية السلطوية السابقة هي إذن البنية الـتي حكمـت معظـم القبـائل العربيـة المتناثرة في الحجاز ونجد والأحساء. لكننا نجد أن البنية السـلطوية الـتي حكمـت قريـش تختلـف اختلافـا بينـاً عـن النمـوذج الـذي استعرضناه سـابقا. ويعـود الاختلاف في البنية السلطوية لقريش لعوامل تاريخية، في مقدمتها المكانة الخاصة التي حظيت بها قريش نتيجة لسدانتها الكعبة المعظمة عند شتى القبائل العربيـة. فتذكر المصادر التاريخية أن بطون قريش الرئيسية تقـاسمت الوظـائف العامـة، أو السلطات الخمـس الـتي أنيطـت بهـا، وهـي: (١) الحجابـة، (٢) الرفـادة، (٣) السقاية، (٤) اللـواء، (٥) دار النـدوة؛ تختـص الوظـائف الثلاثـة الأولى بـإدارة الحج، بينما تختص الوظيفتين الأخرين بقيـادة الجيـش واتخـاذ القـرارات المتعلقـة بأمور قريش العامة.

وتُعلمنا المصادر التاريخيـة أن قصـي بـن كـلاب استطاع توحيـد صفـوف قريش، التي تنتمـى إلى جرهـم، وقيادتهـا في حـرب طاحنـة ضـد خزاعـة، الـتي استولت على مكة من جرهم تحت قيادة عمرو بن لُحَي، انتهت بظهور قريش وخروج خزاعـة مـن مكـة. واسـتطاع قصـي، رجـل قريـش القـوي، ان يجمـع السلطات الخمس في شخصه. ويبدو أنه أراد إقامة نظام ملكي، فعين ابنه الأكبر عبد الدار خليفه له في قيادة قريش، وأوكل إليه السلطات السـت دون إخوانـه.

لكن جهود قصي باءت بالفشل، فلم يلبث أبناء عبد مناف، الابن الثاني لقصي، أن ثاروا على أبناء عمومتهم وطالبوهم بالمشاركة في السلطة. وانقسمت قريش والقبائل المحيطة بها إلى معسكرين، عرف الأول باسم حلف المطيبين، بقيادة بني عبد مناف، وعرف الثاني باسم حلف الأحلاف بقيادة بني عبد الدار. وكاد الصراع السياسي بين الطرفين يؤدي إلى حرب أهلية، لولا أن تداعت القيادات القرشية إلى التحكيم؛ وتم أخيراً اقتسام السلطات الخمس بين الطرفين، حيث تخلى بنو عبد الدار عن وظيفتي السقاية والرفادة المرتبطتين بإدارة الحج، واحتفظوا بوظيفة الحجابة إضافة إلى الوظيفتين المتعلقتين بالقرار السياسي والقيادة العسكرية[1].

السلطة التي تستحوذ إهتمامنا في سياق الحديث عن الممارسات الشورية قبل الإسلام هي السلطة المرتبطة بدار الندوة. فدار الندوة هي المؤسسة السياسية الرئيسية التي اعتمدتها قريش للتشاور في أمورها العامة واتخاذ القرارات المناسبة بشأنها. ورغم ندرة المعلومات حول طريقة الدعوة لإجتماعات دار الندوة، وطريقة إدارة الجلسات، والشروط الواجب توفرها في الأعضاء، فإن المعطيات التاريخية المتوفرة تفيد بأن المشاركين في مداولات دار الندوة كانوا عادة من كهول قريش البطاح- فاشترط في المشارك انتماؤه إلى القبائل القرشية المقيمة في بطن مكة لا خارجها، وتجاوزه الأربعين من العمر. وتفيد المعلومات التاريخية المتوفرة أن تأثير المشاكرين في القرارات الناتجة عن المداولات لم يكن على قدر متساوٍ، بل خضع لاعتبارات التفاوت العددي والعدّي بين بطون قريش الرئيسية: بمعنى أن بطون قريش المختلفة كانت ممثلة في دار الندوة بزعاماتها، وأن قدرة هذه الزعامات على التأثير في المحصلة النهائية للمداولات كانت ترتبط بقوة العشيرة التي يمثلها الزعيم المشارك. لذلك ارتبطت القرارت والمواقف التى اتخذتها قريش في مواجهة الدعوة الإسلامية بأسماء زعامات البطون القوية كالوليد بن المغيرة، وعتبة بن ربيعة، والحكم بن هشام، وسفيان بن حرب.

---

[1] ابن هشام، السيرة النبوية: ١٣٠-١٣٢؛ أيضًا ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ١/٢٦٧.

٣ – الممارسات الشورية في العهد النبوي

يجب التنبيه في مطلع الحديث عن تطبيقات مبدأ الشورى في العهد النبوي أن القيادة السياسية للجماعة الإسلامية الناشئة والمتمثلة في شخص رسول الله، عليه الصلاة والسلام، لم تكن قيادة سياسية محضة، بل تداخل فيها البعد السياسي بالبعد الرسالي. وهذا يعنى أننا لا نستطيع اعتبار الممارسات السياسية للرسول، نماذج جاهزة للتطبيق دون مزيد تحليل وتدقيق، بل لا بد من دراسة الدور القيادي الذي مارسه رسول الله دراسة دقيقة لتمييز البعد الرسالي من البعد السياسي فيه.

إن الدراسة المتأنية للطريقة التي اتبعها رسول الله في مداولاته التي سبقت اتخاذ قرارات هامة في مواقف حرجة مرت بها الأمة في عهده تمكننا من تمييز نمطين متعارضين من الممارسات الشورية لرسول الله: موافقته لمشورة جمهور أهل الشورى ومخالفته لها.

أولاً، موافقة الرسول لمشورة الجمهور

لعل الحدث الهام الذي حفظته لنا كتابات المؤرخين المسلمين الأوائل، والذي يظهر بجلاء نهج الرسول في عملية اتخاذ قرارات تعود نتائجها على الجماعة برمتها، ويبين بوضوح الكيفية التي اتبعها في تطبيق مبدأ الشورى القرآني، هو المداولة التي سبقت قرار مواجهة جيش قريش في موقعة بدر الكبرى. فبعد خروج رسول الله من المدينة على رأس سرية من مقاتلي المسلمين لاعتراض قافلة قريش القادمة من الشام بقيادة سفيان بن حرب، والمحملة بأموالهم وبضائعهم، وصلت إليه أنباء اقتراب جيش قريش. فالتفت عليه الصلاة والسلام إلى صحبه يخبرهم نبأ الجيش القادم ويستشيرهم قبل اتخاذ قرار مواجهة الجيش القرشي أو الانسحاب والعودة إلى المدينة. ولنترك ابن هشام يسرد تفاصيل المداولة، فيقول: "وأتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عيرهم؛ فاستشار الناس، وأخبرهم عن قريش؛ وقام أبو بكر الصديق فقال وأحسن. ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن. ثم قام المقداد بن عمرو فقال:

يا رسول الله، امض لما أراك فنحن معك... ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أشيروا علي أيها الناس؛ وإنما يريد الأنصار، وذلك أنهم عدد الناس، وأنهم حين بايعوه بالعقبة قالوا: يا رسول الله، إنا بُراء من ذمتك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا، فأنت في ذمتنا، نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا. فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليه نصرة إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه، وأن ليس عليهم أن يسيروا إلى عدو من بلادهم. فلما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال له سعد بن معاذ: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل. قال، فقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا، على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك"[٢].

تظهر وقائع المداولة التي أدت إلى قرار القتال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدرك بجلاء ضرورة إجماع جمهور المسلمين على قرار الحرب، فلم يبادر إلى إعلانها دون مشورتهم، ولم يكتف بإجابة الأقلية المتمثلة بقيادات المهاجرين من أمثال أبي بكر وعمر والمقداد بن عمرو، بل ألح في الطلب إلى أن أبدت الأنصار موافقتها على القتال على لسان كبيرها وسيدها، سعد بن معاذ. إن وقائع مداولات معركة بدر تظهر بوضوح حرص رسول الله على استشارة أصحابه، وحرصه على موافقة الأنصار التي شكلت آنذاك الأغلبية، أو"عَدَدَ الناس" حسب تعبير راوي الحادثة، لإمضاء قرار الحرب. وتتأكد أهمية، بل ضرورة الاحتكام إلى مبدأ الشورى قبل الشروع بالقتال، كما لاحظ ناقل الخبر، نظراً لتجاوز نتائج القرار حدود صلاحيات القيادة السياسية المتمثلة بالرسول الكريم. ذلك أن ميثاق البيعة الذي أعلن ميلاد الكيان الإسلامي اقتصر على إلزام الأنصار بالدفاع عن رسول الله وصحبه ضمن المدينة، ولم يشمل قتال قريش خارجها.

وتتكرر استشارة رسول الله المسلمين في قرار معركة أحد، عندما زحفت قريش إلى المدينة بخيلها ورجلها للثأر ليوم بدر. فتروي المصادر التاريخية أن

---

[٢] ابن هشام، السيرة النبوية: ٦١٤/١-٦١٥.

رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتمع بالمسلمين قبيل المعركة واقترح عليهم أن يتحصنوا بالمدينة، ويقاتلوا قريشاً فيها، قائلا: "فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا، فإن أقاموا أقاموا بشرّ مقام، وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها"[٣]. لكن اقتراح الرسول لم يكن الاقتراح الوحيد المطروح على طاولة النقاش، فقد تقدم صحابي آخر، لم يذكر راوي الخبر اسمه، باقتراح يقضي بخروج المسلمين للقاء جيش قريش على أطراف المدينة. ودار حوار بين مؤيدي الاقتراحين، انتهى، فيما يبدو، إلى ترجيح الجمهور لاقتراح الخروج، مما حدا برسول الله إلى النزول عند رغبة جمهور المسلمين، فغادر المجلس إلى داره استعداداً للخروج. ويتابع ابن هشام روايته قائلاً: "فقال رجل من المسلمين، ممن أكرم الله بالشهادة يوم أحد، وغيره ممن كان فاته بدر: يا رسول الله، اخرج بنا إلى أعدائنا، لا يرون أنا جبنا عنهم وضعفنا؟ فقال عبد الله بن أبيّ بن سلول: يا رسول الله، أقم بالمدينة لاتخرج اليهم، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه، فدعهم يا رسول الله... فلم يزل الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم، الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم، حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بيته، فلبس لأمته... ثم خرج عليهم، وقد ندم الناس وقالوا: استكرهنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، و لم يكن لنا ذلك. فلما خرج عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: يا رسول الله، استكرهناك و لم يكن ذلك لنا، فإن شئت فاقعد صلى الله عليك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما ينبغي لنبي لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل. فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في ألف من أصحابه"[٤].

النص السابق ذاتي الوضوح، لا يحتاج إلى مزيد شرح وتفصيل، فهو يؤكد حقيقتين هامتين: الأولى أن رسول الله اعتمد مبدأ الشورى أساسا لقرار الخروج لمواجهة قريش خارج المدينة، و لم يبادر إلى إمضاء رأي فردي أو حكم

---

[٣] المصدر نفسه: ٦٣/٢.

[٤] المصدر نفسه.

شخصي، والثانية أنه عليه الصلاة والسلام تراجع عن اقتراحه في التحصن داخل المدينة، وأمضى الاقتراح الذي لاقى دعم الأغلبية على مضض، و لم يحمل الناس على رأيه؛ ولو شاء لفعل.. ولو فعل لتبعه المسلمون وخضعوا لقراره راضين مختارين.

ثانياً، مخالفة الرسول لمشورة الجمهور

بيد أن المصادر التاريخية تذكر مواقف أخرى لم يُعمل فيها رسول الله مبدأ الشورى، بل خالف إجماع الصحابة، كما حدث في صلح الحديبية. فقد أمضى رسول الله صلح الحديبية رغم معارضة أصحابه لبنوده التي قضت أن يعود المسلمون إلى المدينة دون قضاء مناسك العمرة التي أرادوها لعامهم، على أن يؤدوها العام التالي. كما قضت بنود الصلح أن يرد المسلمون من هاجر إليهم من مكة، وتبقي قريش من لحق بها من المدينة. فلم يعجب المسلمون أمر الصلح الذي أمضاه رسول الله دون مشورتهم "ودخل على الناس من ذلك أمر عظيم، حتى كادوا يهلكون"[٥].

وظهر ضيق وتذمر الكثرة المعارضة للصلح على لسان عمر بن الخطاب الذي أفصح عن الهم الذي دخل على الناس "حتى كادوا يهلكون"، كما تذكر المصادر التاريخية: "فلما التأم الأمر ولم يبق إلا الكتاب" وثب عمر بن الخطاب، فأتى أبا بكر، فقال: يا أبا بكر، أليس برسول الله؟ قال: بلى؛ قال: أولسنا مسلمين؟ قال: بلى؛ قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى؛ قال: فعلام نعطى الدنية من ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر الزم غَرْزه [أي أمره]، فإني أشهد أنه رسول الله. قال عمر: وأنا أشهد أنه رسول الله. ثم أتى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى؛ قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى؛ قال: فعلام نعطي الدنية من ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني"[٦].

---

[٥] المصدر نفسه: ٣١٨/٢.

[٦] المصدر نفسه: ٣١٦/٢-٣١٧.

لا ريب أن وقائع صلح الحديبية انجلت عن موقف اتخذته القيادة الإسلامية دون الرجوع إلى رأي الجماعة، بل رغم معارضة الجماعة وتذمرها ببنود الإتفاق. لكن غياب تطبيق مبدأ الشورى عن وقائع صلح الحديبية يجب أن لا يقودنا إلى استنتاجات متعجلة، وأحكام نطلقها جذافا قبل دراسة الحيثيات دراسة متأنية، ودون استحضار الطبيعة المزدوجة لقيادة رسول الله حيث يتداخل البعد السياسي والبعد الرسالي. فمن الخطل استنتاج عدم وجوب أو لزوم الشورى عند تقرير شؤون المسلمين بناءًا على وقائع صلح الحديبية. فنحن نعلم أن قرار إجراء هذا الصلح لم يصدر من قيادة سياسية محضة، بل أيضاً من مقام النبوة المؤيدة بالوحي. ولعل في عبارة رسول الله: "أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني" التي ختمت الحوار بين رسول الله وعمر بن الخطاب، وأعادت الأخير إلى رشده، ما يكفي لترجيح البعد الرسالى في القرار المتخذ على البعد السياسي، وإن لم تؤد إلى قناعة جازمة بأن قرار صلح الحديبية ناجم عن وحي سماوي، ومنبن على علم وتأييد إلهي.

ومن الأمثلة التي يمكن اعتمادها لإظهار مخالفة قرار القيادة النبوية لرأي جمهور المسلمين تعيين رسول الله لأسامة بن زيد قائداً للجيش الذي جهزه للخروج إلى الشام. إذ يبدو أن زعامات المسلمين لم يرتاحوا لقرار رسول الله القاضي بتعيين شاب يافع على قيادة جيش يضم كبار الصحابة ممن يزيد عنه حكمة وخبرة، وتلكؤوا في الخروج. فلما علم رسول الله بخبر تأخر أصحابه عن النفير إلى الشام تحت قيادة أسامة، خرج من منزله وهو وجع من مرضه الأخير "عاصباً رأسه حتى جلس على المنبر، وقد كان الناس قالوا في إمرة أسامة :أمّر غلاماً حَدَثاً على جلّة المهاجرين والأنصار. فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهل له، ثم قال: أيها الناس؛ أنفذوا بعث أسامة. فلعمري لئن قلتم في إمارته لقد قلتم في إمارة أبيه من قبله، وإنه لخليق للإمارة؛ وإن كان أبوه لخليقاً لها"[٧].

تكشف حادثة تعيين أسامة قائداً عاماً لجيش الشام واعتراض المسلمين على هذا التعيين عن جانب آخر من قضية الشورى، إضافة إلى الجانب الذي أشرنا

---

[٧] المصدر نفسه: ٢/٦٥٠.

اليه آنفاً والمتعلق بالتمييز بين البعد السياسي من البعد الرسالي في فعل رسول الله القيادي. الجانب الآخر يرتبط بالجهة التي يناط بها مسؤولية ممارسة الشورى. السؤال يمكن أن يطرح على النحو التالي: هل تعتبر ممارسة الفعل الشوري مسؤولية خاصة بالقيادة الرسمية للدولة، أم هل هي مسؤولية منوطة بالأمة كلها؟ إن الإجابة على هذا السؤال، في تقديرنا،هي المدخل الصحيح لحسم الخلاف حول مفهوم الشورى وحدود تطبيقها، وهي مهمة يضطلع بها المبحث التالي.

٤ - الشورى والاستشارة

نخلص من التحليل السابق لنصوص الوحي وممارسات القيادة النبوية إلى أن التوجيهات القرآنية أسست مبدأ الشورى قاعدة للعمل السياسي دون تحديد طريقة أو حدود استخدام هذا المبدأ. كما نخلص إلى أن الممارسات النبوية تبنت مبدأ الشورى والتزمت به في بعض المواقف وتجاهلته في مواقف أخرى. وبالتالى فإن فهم الكيفية الواجب اتباعها عند تطبيق مبدأ الشورى، وحدود هذا التطبيق، يتطلب مزيد دراسة وبحث.

تجمع الكتابات المعاصرة حول قضية الشورى على وجوب ممارسة الشورى، لكنها تختلف حول إلزامية قرار الشورى للقيادة السياسية. ونحن نرى أن هاتين المسألتين مترابطتان ترابطاً حميماً؛ فلا يمكن عزل أحدهما عن الأخرى دون التفريط بالقيمة الحقيقية للشورى والإخلال بمعناها. المفاضلة بين وجوب الشورى وإلزامها ناجم عن سوء فهم لهوية الجهة التي أناط بها خطاب التكليف القرآني مبدأ الشورى؛ فتنطلق معظم الدراسات المعاصرة في تحليلها لقضية الشورى من افتراض أن الشورى مسؤولية منوطة بالقيادة الرسمية للأمة دون غيرها. في حين أن مناقشة القضية يجب أن تتم من خلال ربط مبدأ الشورى بالأمة، وتحديد المسؤولية فيها.

نعم يعلق القرآن الكريم مسؤولية العمل بمبدأ الشورى بالقيادة السياسية المتمثلة برسول الله ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾، كما يعلقه بالأمة ﴿ وَأَمْرُهُمْ

شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾. بيد أن المسؤولية الشورية للأمة لا تتساوى في القيمة والاعتبار والمسؤولية الشورية للقيادة. **ذلك أن الشورى حق أصيل للأمة باعتبارها محل خطاب التكليف القرآني**، كما أوضحنا سابقاً، **وباعتبارها محل مهمة الشهود التي تشكل الإرث النبوي للجماعة الإسلامية برمتها**. في حين **تأخذ مسؤولية القيادة الرسمية الشورية موقعاً ثانوياً نظراً لاستناد الشرعية السياسية للقيادة، وبالتالي حقها في ممارسة الشورى، إلى اختيار الأمة وإرادتها**. فالمسؤولية الشورية للقيادة متولدة عن مسؤولية الأمة باختيار قيادتها، وهي تهدف لذلك إلى ربط القرارات السياسية للقيادة بالإرادة العامة للأمة. بعبارة أخرى نقول: إن ممارسة القيادة للشورى واجب يقتضيه حق الأمة بالمشاركة في التقرير السياسي.

إذن لا بد لفهم حقيقة الممارسة الشورية من التمييز بين مستويين للشورى: المستوى العام المتعلق بمهام الأمة ومسؤولياتها، وهو المستوى الذي سنخصه فيما يلي بلفظ الشورى، والمستوى الخاص المرتبط بمهام القيادة الرسمية، ونشير إليه لاحقاً بلفظ الاستشارة. ومن هنا فإن **الشورى حق عام لجمهور المسلمين في المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون الأمة العامة**، وفي مقدمتها اختيار القيادة التي تنوب عنها في تنسيق قدراتها وتحقيق مهماتها ومصالحها. ويستثنى من ذلك المسائل الإجرائية المتعلقة بالمهام الموكولة بالقيادة. **أما الاستشارة فترتبط بواجب القيادة في الرجوع إلى أصحاب الرأي لاستيضاح الحقائق والاستعانة بهم في المداولة وتقليب الأمور ودراسة الاحتمالات قبل اتخاذ قرار** يختص بدائرة عملها وصلاحيتها الخاصة. وبناءًا على هذا التمييز يمكننا فهم حرص الرسول عليه الصلاة والسلام على الرجوع إلى الشورى العامة في قرار الحرب، والاعتماد على استشارة الخاصة في تعيين الولاة والقضاة وقيادات الجيش. فبينما وقعت مهمة اختيار رسول الله، بوصفه الرئيس المختار لدولة المدينة، لأعوانه ضمن دائرة الإجراءات اللازمة لتحقيق مهام الرئاسة التنفيذية، وقع قرار الحرب في معركة بدر خارج دائرة الصلاحيات التي أعطتها له الأنصار.

إن الدراسات التي تقوم بتحليل مفهوم الشورى من خلال ربطها بالقيادة الرسمية للجماعة لا تبحث في حقيقة الأمر الأحكام المتعلقة بالشورى العامة، بل تلك المرتبطة بالشورى الخاصة أو الاستشارة. ومن الطبيعي أن ينتهي بحث وتحليل القضية من هذا المنطلق إلى تقرير وجوب الاستشارة وعدم إلزاميتها. ذلك أن إلزام القيادة بمقتضى الشورى في القضايا المتعلقة بدائرة مسؤوليتها يتعارض مع مبدأ تحديد المسؤوليات. فمسؤولية القيادة عن القرارت الصادرة عنها، والأعمال المنسوبة إليها، تنبع أساساً من التلاحم الكامل بين إرادة الفعل من جهة، وتحقيق هذه الإرادة على أرض الواقع من جهة أخرى. فمساءلة ومحاسبة القيادة عن أفعالها يتطلب أن تكون هذه الأفعال نابعة من وجدانها واختيارها وقناعاتها الذاتية؛ فإلزام القيادة التنفيذية باتباع توجيهات أطراف أخرى، ضرب من الإكراه، واستلاب لحرية الخيار والفعل، يؤدي إلى رفع المسؤولية عنها. لذلك يتوجب إطلاق مسؤولية القيادة التنفيذية ضمن دائرة عملها التي يحددها القانون الدستوري، وإسناد المسائل التي تتعلق بمصير الأمة بكاملها، كاختيار الرئيس وتحديد سلطاته وصلاحياته، وإصدار القوانين والتشريعات المنظمة لحياتها، إلى قرار الأمة أو قرار نوابها المختارين.

لقد بنى كثير من الفقهاء الأوائل، وتابعهم بعض المعاصرين، حكمهم بعدم إلزام قرار الشورى للرئيس أو الإمام على آية الشورى الواردة في سورة آل عمران ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ ففسر الطبرى هذه الآية على أنها توجيه لرسول الله ليمضي لتحقيق القرار الذي صح عليه عزمه، سواء أوافق قراره آراء الصحابة "وما أشاروا به... أو خالفها"[٨]؛ ووافقه القرطبي مؤكدا أن الله تعالى أمر رسوله عند عزمه على أمر رآه "أن يمضي ويتوكل على الله، لا على مشاورتهم"[٩]. ويستنتج الفقهاء والمفسرون عدم لزوم اتباع قرار الشورى استناداً إلى أن الخطاب الإلهي ﴿فاذا عزمت﴾ موجه إلى

---

[٨] الطبري، تفسير الطبري: ١٥٣/٤.

[٩] القرطبي، تفسير القرطبي: ٢٥٢/٤.

رسول الله لا إلى الجماعة. فالضمير المتصل بكلمة "عزمت". يعود على المفرد المخاطب لا على الجمع. ولو أراد الله الجماعة لقال "فإذا عزمتم".

ورغم عدم إمكان القطع، بناءًا على القرائن اللغوية والحالية المتوفرة، في دلالة الآية السابقة على لزوم العمل بمقتضى الشورى أو عدمه، لإمكان حمل العزم على قرار الشورى نفسه، تقتصر دلالة الآية على الشورى الخاصة بالرئاسة، أي الاستشارة، ويمتنع حملها على الشورى العامة. ذلك أن مسؤولية الشورى في الحالة العامة هي مسؤولية الأمة، كما أوضحنا سابقا، وليست مسؤولية الرئاسة. فالقيادة لا تمتلك الخيار في قبول أو رد الشورى العامة، لأنها خارج حدود مسؤوليتها، ولأن شرعية الرئاسة نفسها مرتبطة بقرار الشورى العامة.

وبالمثل، شدد بعض المفكرين المعاصرين، وفي مقدمتهم أبو الأعلى المودودي، على حق القيادة الرسمية بقبول أو رفض قرار الشورى، اتباعاً لموقف الفقهاء المتقدمين، وتعويلاً على مسؤولية القيادة. ففي سياق بحث أسس الحكم الإسلامي، يوجب المودودي اعتماد الرئيس على مبدأ الشورى في قراراته، لكنه لا يلزمه باتباع قرار الشورى، ويخيره بين رفضه وقبوله، فيكتب "الأمير محتوم عليه المشاورة في الأمر. ومجلس الشورى لابد من أن يكون حائزاً على ثقة جميع المسلمين، وليس من المحظور الشرعي أن ينتخب هذا المجلس بأصوات المسلمين وآرائهم، وإن لم يكن له نظير في عهد الخلافة الراشدة"[١٠]. ويتابع المودودي تفصيل أسس الحكم الإسلامي، وتحديد العلاقة بين مجلس الشورى والرئيس، أو الأمير، فيقول: "والأمور التي تقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ (المائدة: ١٠٠) فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً وأحد بصراً في المسائل من سائر أعضاء المجلس؛ فإن كان الأمر كذلك، فليس من الحق أن يُرمى برأيه لأنه

[١٠] أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه: ٥٦.

لا يؤيده جمع غفير. فالأمير له الحق أن يوافق الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه"[11].

إن طرح مسألة حق القيادة في قبول أو رفض قرار الشورى بناءً على مقولة أن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة ينطوي على تخليط واضح بين آليات الاجتهاد المعرفي وآليات التقرير السياسي. لا شك أن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة، بل قد يظهر على لسان القلة القليلة. لكن اتباع وتحقيق الرأي الأصوب يجب أن يتم من خلال الحوار وتبادل الأفكار والآراء وإقناع جمهور المسلمين، لا من خلال الاستبداد بالرأي وحمل الجمهور على اتباع رأي رجل فرد أو حفنة من الأشخاص. فإعطاء القيادة السياسية الحق في الضرب بآراء الآخرين عرض الحائط قد يؤدي إلى حمل الأغلبية المخطئة على رأي الأقلية المصيبة حيناً، ولكنه يؤدي أيضاً إلى حمل أغلبية صائبة على رأي أقلية خاطئة أحياناً. فالقضية في جوهرها ليست قضية مقابلة بين معيار الحق والعدد، والخلوص إلى أن الحق هو المعيار الذي يتناسب مع عقيدة المسلم وقيمه. القضية هي، في تقديرنا، قضية تعيين الآلية التي يتم عبرها قبول أو رفض الخطط السياسية التي تعتمدها القيادة التنفيذية. هل يتم التعويل على الأقلية في تبني القرارات العامة، أم يعتمد آراء جمهور المسلمين؟ وتتأكد أهمية هذا الطرح عند ملاحظة ارتباط القرارات السياسية للدولة بنوعين من القضايا: قضايا تتعلق بالمصلحة العامة للأمة، وقضايا تتعلق بالمبادئ الشرعية. وفي كلتا الحالتين نجد أن اعتماد رأي الجمهور هو أقرب للمقاصد الإسلامية العامة. فرأي الجمهور أولى بالاتباع من رأي الأقلية لأن المصلحة العامة بطبيعتها مرتبطة بالكل لا بالجزء. ورأي الجمهور أولى بالاتباع في القضايا المتعلقة باستخراج المبادئ لأن الكثرة الغالبة أقرب إلى الإجماع الذي يشكل القاعدة التي تقوم عليها شرعية القرار السياسي ومصداقية الاجتهاد الفقهي.

نعم، لقد عدل المودودي في دراسة لاحقة ظهرت تحت عنوان "تدوين الدستور الإسلامي" من رأيه القائل بحق القيادة التنفيذية في مخالفة رأي

---

[11] المصدر نفسه: ٥٦-٧.

الجمهور، متعللاً بأن الروح القائمة بين أبناء الأمة اليوم لاترقى إلى المستوى المعهود في الرعيل الأول. فبما أن الجماعة المسلمة لا تتمتع اليوم بنفس الالتزام الإسلامي الذي تمتع به المسلمون الأوائل، فإن تقييد السلطة التنفيذية برأي الأغلبية الشورية ضرورة يفرضها تراجع المسلمين قيمياً وإيمانياً؛ يقول المودودي: "ولكنه ما دام لا يمكننا أن ننشيء في البلاد مثل هذه الروح والعقلية [التي سادت لدى الصحابة] ونقيم فيها مثل ذلك المجلس [الذي اعتمده الصحابة] للشورى، فلا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذة تابعة لآراء أغلبية أعضاء المجلسب التشريعي"[12].

إن مشكلة الموقف اللاحق الذي اتخذه المودودي من العلاقة بن القيادة التنفيذية وأهل الشورى هي افتقاده إلى أرضية صلبة يقف عليها. فالتزام القيادة بقرار الشورى ليس الموقف الأمثل الذي يقوم عليه البناء السياسي في الإسلام، بل هو حالة عارضة تفرضها أوضاع خاصة. فالأصل الثابت، وفق هذا المنطق، هو عدم التزام رئيس الدولة بقرار الشورى، بينما يشكل الالتزام حالة طارئة عارضة تفرضها أوضاع شاذة منحرفة.

إن الموقف الداعي إلى إطلاق سلطة القيادة التنفيذية الذي وقفه المودودي، وتابعه فيه آخرون، لا يعتمد دراسة مؤسسة الشورى في العهد الراشدي دراسة مستقلة، بل يقوم على تبني النتائج التي اعتمدتها النظرية الاتباعية دون تمحيص أو مناقشة؛ لذلك يكتب: "فهاتان الآيتان [أي آيتا الشورى المذكورتان آنفا] توجبان المشاورة على رئيس الدولة، وتأمرانه بأنه إذا عزم على شيء بعد المشاورة فعليه بتنفيذه متوكلاً على الله تعالى. ولكنهما لا تكفيان للقطع في المسألة التي نحن بصددها الآن. وكذلك ما وجدت حكماً قاطعاً في هذا الباب في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم. غير أن العلماء قد استنبطوا من عمل الصحابة في عهد الخلافة الراشدة أن رئيس الدولة هو المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة، وعليه أن يسيرها بمشاورة أهل الحل والعقد، ولكنه ليس مقيدا بأن يعمل بما يتفقون عليه - كلهم أو أكثرهم - من الأراء"[13].

---

[12] المصدر نفسه: ٢٣٠.

[13] المصدر نفسه: ٢٢٨.

يتبين من العرض السابق أن السلطة المرجعية التي يعتمدها المودودي، ومن تابعه في عدم إلزام القيادة التنفيذية بقرار الشورى، تتمثل في النموذج الراشدي الذي اعتمدته النظرية الاتباعية أساساً في التقنين للنظام الدستوري؛ لذلك فإن المهمة التي تعترضنا الآن، في سياق بحثنا عن مفهوم مبدأ الشورى وطريقة تنزيله على الواقع السياسي للأمة، هي إلقاء الضوء على التجربة الراشدية بغية التعرف على محددات وتجليات الشورى في العهد الراشدي.

٥ – الممارسات الشورية في العهد الراشدي

تمثلت الممارسة الشورية الأولى خلال العهد الراشدي باختيار الخليفة الأول. فقد تم اختيار أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله إثر اجتماع سقيفة بني ساعدة، حيث تداول قادة المهاجرين والأنصار مسألة تعيين قيادة تنفيذية، وتبادلوا الآراء والاقتراحات، وانقسموا فيما بينهم إلى مؤيد ومعارض. ولكن محصلة الاجتماع أسفرت عن إجماع بين المسلمين على قيادة موحدة، رغم محاولات تمزيق الصف التي لجأ اليها بعض الزعماء.

بيد أن اجتماع السقيفة الحاسم، لم يسفر عن اختيار خليفة وحسب، بل أدى أيضاً إلى ترسيخ قيادة المهاجرين على رأس الدولة الإسلامية الناشئة. إذ أظهرت الأحداث اللاحقة أن اجتماع السقيفة كان حاسماً في تحويل السلطة السياسية تدريجياً إلى قيادات المهاجرين. فلم تلبث أن تركزت عضوية مجالس الشورى في قيادات المهاجرين الأوائل طوال العهد الراشدي، لتنحصر بعد ذلك في زعماء البيت الأموي والعباسي. نعم استمر الخلفاء الراشدون في الرجوع إلى الأنصار واستشارتهم في الشؤون العامة، لكن الحق في توجيه السياسية العامة، وتقرير القضايا الحاسمة، كقضية اختيار الخليفة، انحصر في قيادات المهاجرين، كما سنرى لاحقاً.

إن الدارس للطريقة التي اتبعها الرعيل الأول في اتخاذ القرارات الهامة يخلص إلى أن هذه القرارات انبنت على اتفاق جمهور المسلمين، ودعمهم لفحوى القرارات إما مباشرة أو عبر قياداتهم وممثليهم. ونحن نعتقد أن موقف الفقهاء القدماء والمحدثين، الذين خلصوا إلى عدم وجوب إلزام القيادة التنفيذية باتباع

قرار الشورى، ناجم عن سوء فهم للبنية السياسية الـتي تم خلالها ممارسة مبدأ الشورى، أو عدم تمييز الآليات الخاصة التي ارتبطت بها.

ولتوضيح أثر البنية القبلية للمجتمع السياسي الأول في التاريخ الاسلامي، نبدأ بتحليل القرار الهام الذي اتخذته القيادة الاسلامية إثر تسلم أبي بكر الصديق مقاليد السلطة السياسية، خلفاً لرسول الله عليه الصلاة والسلام؛ ونعني بذلك قرار قتال المرتدين الذي يستخدمه أنصار عدم تقييد القيادة التنفيذية بقرار الشورى مستنداً لدعواهم.

تذكر المصادر التاريخية أن قرار أبي بكر الصديق قتال مانعي الزكاة لاقى معارضة شديدة من جمهور المسلمين؛ فيروي ابن قتيبة أنه "لما تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، اشرأبّ النفاق في المدينة، وارتدت العرب. فنصب لهم أبو بكر الحرب، وأراد قتالهم، فقالوا: نصلي ولا نؤدي الزكاة. فقال الناس: اقبل منهم يا خليفة رسول الله، فإن العهد حديث، والعرب كثير؛ ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب"[١٤]. وعندما أصر أبو بكر على قتال مانعي الزكاة، "قال الناس لعمر: اخل به فكلمه لعله يرجع عن رأيه هذا، فيقبل منهم الصلاة ويعفيهم من الزكاة. فخلا به نهاره أجمع، فقال: والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه"؛ ثم أردف قائلاً: "ولو لم أجد أحداً أقاتلهم به لقاتلتهم وحدي، حتى يحكم الله بيني وبينهم، وهو خير الحاكمين"[١٥].

الملاحظة الأولى التي ينبغي التنبيه اليها هي أن الروايات التي تنقل لنا وقائع المداولة بين الخليفة والجماعة تركز على إظهار موقف الجماعة المعارض للقتال وموقف الخليفة المصر عليه، بينما تسقط الروايات الوقائع التي جرت عقب رفض الخليفة اقتراح عمر بإعفاء القبائل العربية من الزكاة، وإصراره على الحرب. فالروايات تغفل، مثلاً، الحوار الذي جرى بين عمر وبين "الناس" الذين

---

[١٤] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١٧.

[١٥] المصدر نفسه.

طلبوا منه التدخل لإقناع الخليفة بالعدول عن رأيه، وتنتقل فوراً للحديث عن خروج الجيوش الإسلامية من المدينة لإخضاع القبائل المتمردة.

بيد أن الحقيقة الناصعة هي أن خروج الجيوش من المدينة لم يكن له أن يتم دون رضا جمهور المسلمين والتزامهم بقرار الحرب. ذلك أن القيادة التنفيذية لم تكن تملك حينذاك جيشاً نظامياً يمكنها التعويل عليه في تنفيذ قرارها رغم معارضة الأغلبية، ولا أجهزة شرطة تعتمد عليها لإجبار المعارضين على الخضوع لرغبة القيادة قهراً؛ لكنها اعتمدت على جمهور المسلمين أنفسهم الذين تقدموا طوعاً وشاركوا في أعمال القتال مختارين.

إن التفسير الوحيد لخروج الأغلبية المعارضة لقرار القتال في الحملات التأديبية لردع المتمردين هو أن جمهور المسلمين قد توصل إلى قناعة بوجوب الخروج إثر مداولات عامة تمت بعد عودة عمر بن الخطاب بخبر رفض الخليفة لاقتراحهم بإعفاء المتمردين من دفع الزكاة. وسواء أكانت موافقتهم نتيجة قناعة ذاتية بصواب رأي الخليفة وخطأ رأيهم أو بناءًا على رغبتهم في حفظ الصف والانصياع لقرار الخليفة، فإن الحقيقة الثابتة هي أن خروج الجيوش لقتال المرتدين لم ينبن، في المحصلة النهائية، على قرار الخليفة وحده، بل على قرار الشورى العامة.

وأياً كان الأمر فإن المعلومات المتوفرة حول حيثيات قرار الصديق محاربة المرتدين لا تكفي لاستنتاج عدم لزوم عمل القيادة التنفيذية بحاصل الشورى، حتى عند إهمال الاعتبارات المتعلقة بالبنية السياسية، وآليات اتخاذ القرار الخاصة بالمجتمع القبلي التي أشرنا اليها آنفاً. إذ تعتمد دعوى عدم تقيد الخليفة بقرار الشورى حينئذ على قرائن ظنية، نظراً لعدم إمكان استبعاد اقتناع الأغلبية في النهاية بصواب موقف الخليفة وخطأ موقفها، وبالتالي استناد قرار الحرب إلى رأي الجمهور.

بيد أن المعطيات التاريخية لقرار هام آخر تُظهر أن الصدّيق كان على وعي كامل بضرورة استناد القرارات المتعلقة بالحياة السياسية للجماعة إلى مبدأ الشورى. القرار الذي نشير اليه هنا هو قرار استخلاف عمر بن الخطاب رضي

الله عنه؛ وهو قرار يساق أحياناً للتدليل على عدم تقيد الخليفة بقرار الشورى. تذكر المصادر التاريخية أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه عهد بالخلافة إلى عمر عندما شعر بدنو أجله. لكن المدقق في الرواية التاريخية يلحظ أن أبا بكر لم يعتقد، بأي حال، أن من حقه الانفراد باختيار الخليفة، بل أدرك أن قرار اختيار قيادة تنفيذية جديدة للدولة الإسلامية يتعلق بإرادة الأمة جميعاً، لا بإرادة فرد من أفرادها، مهما كانت منزلته. يروي ابن قتيبة أن الخليفة المحتضر "أمر أن يجتمع له الناس، فاجتمعوا، فقال: أيها الناس، حضرني من قضاء الله ما ترون، وإنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم، ويصلي بكم، ويقاتل عدوكم، فيأمركم. فإن شئتم اجتمعتم فأمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم. وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي. ووالله الذي لا إله إلا هو لا آلوكم في نفسي خيراً. قال فبكى وبكى الناس؛ وقالوا: يا خليفة رسول الله، أنت خيرنا وأعلمنا، فاختر لنا"[١٦]. وهكذا اختار الصديق عمر بن الخطاب ليخلفه في قيادة الأمة بتفويض صريح من المسلمين؛ ولو شاء المسلمون ما خولوه اختيار خليفة له. فاختيار عمر بن الخطاب تم بناءًا على توصيات مجلس الشورى الذي دعا إلى اجتماعه الخليفة الصديق. ويتأتى سوء الفهم لطبيعة القرار الذي أدى إلى اختيار عمر من التخليط بين مجالس الشورى الرسمية التي يُنتخب أعضاؤها من قبل أفراد الجماعة، وتجتمع دورياً للبت في شؤون الجماعة العامة من جهة، وأنساق الشورى في المجتمع القبلي الذي ألفه العرب في الجاهلية، وساوق قيام الدولة الإسلامية في المدينة من جهة أخرى. ذلك أن العلاقات السلطوية في المجتمع القبلي بعيدة عن المظاهر الرسمية التي تتسم بها التنظيمات السياسية المعقدة، وأقرب إلى العفوية التي ميزت الشخصية العربية آنذاك. وبلغ تقدير العرب في الجاهلية، وإبان البعثة النبوية، للبداهة والعفوية ونفورهم من المظاهر الرسمية شأواً بعيداً، تجلى في أقوالهم وأفعالهم. ولعل من أقرب الأمثلة التي توضح نفور العرب من المظاهر الرسمية ما ذكرناه في المبحث الخامس من الفصل الرابع من أن عمر وصف محاولته يوم السقيفة لتطوير مقالة لإقناع الأنصار بتفويض الأمر

---

[١٦] المصدر نفسه: ١٩.

للمهاجرين وهو في الطريق إليهم "بالتزوير" وأثنى على "بداهة" أبي بكر، بقوله: "فانطلقنا حتى أتيناهم (أي الأنصار) في سقيفة بني ساعدة... فلما جلسنا تكلم خطيبهم، فأثنى على الله بما هو أهل له... فلما سكت أردت أن أتكلم، وقد زورت [هيأت] في نفسي مقالة قد أعجبتني... فقال أبو بكر: على رسلك يا عمر؛ فكرهت أن أغضبه. فتكلم، وهو أعلم مني وأوقر، فوالله ما ترك من كلمة أعجبتني من تزويري إلا قالها في بديهته، أو مثلها أو أفضل منها"[17].

وخلاصة القول إن الإجراءات التي اتبعها الصحابة والأشكال التنظيمية التي وظفوها، لم تكن تختلف كثيراً عن تلك التي عهدوها في المجتمع الذي نشأوا فيه. لا ريب في أن الرعيل الأول قد رفضوا النظام القبلي رفضاً كلياً، وبذلوا وسعهم لتوحيد القبائل على قاعدة العقيدة الإسلامية. ولا ريب في أنهم قد أنكروا المبادئ السياسية القبلية القائمة على نصرة القريب وحمايته في كل الظروف، واستباحة البعيد والاستعلاء عليه. بيد أنهم أغفلوا تطوير آليات الشورى التي اعتمدتها القبائل العربية قبيل الإسلام حتى تتلاءم مع واقعهم الجديد المتمثل في الدولة الإسلامية المتنامية الأطراف والأصقاع؛ فاستمروا باستخدام أساليب الشورى التي اعتمدت المداولة شبه الرسمية بين الخليفة وزعماء الجماعات التي قامت على أكتافها الدولة الإسلامية الأولى في المدينة، وفي مقدمتهم المهاجرون الأولون، ثم الأوس والخزرج.

لقد اعتمد الخليفة الراشدي الثاني على مجلس شبه رسمي يتألف بشكل رئيسي من قيادات المهاجرين والأنصار للبت في شؤون المسلمين العامة، واتخاذ القرارات الهامة. لعل أكثر الروايات تفصيلاً في طريقة تطبيق مبدأ الشورى في المداولات المتعلقة باتخاذ قرار في شؤون الأمة العامة تلك التي أوردها القاضي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم (١١٣-١٨٢ هـ) في كتابه **الخراج**". قال أبو يوسف: وحدثني غير واحد من علماء أهل المدينة، قالوا: لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص رضى الله تعالى عنه، شاور

[17] ابن هشام، **السيرة النبوية**: ٦٥٩/٢.

أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، في تدوين الدواوين. وقد كان اتبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس. فلما جاء فتح العراق، شاور الناس في التفضيل، ورأى أنه الرأي، فأشار عليه بذلك من رآه. وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا. فقال عمر رضي الله تعالى عنه: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت. ما هذا برأي. فقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما تقول[18]؛ ولست أرى ذلك. والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل؛ بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين. فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وغيره من أرض الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر رضي الله تعالى عنه وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ **فكان عمر رضي الله عنه لا يزيد على أن يقول: هذا رأيٌ. قالوا فاستشر. قال فاستشار المهاجرين الأولين،** فاختلفوا. فأما عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم. ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر. فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم. فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهل له، ثم قال: إنني لم أزعجكم إلا **لأن تشتركوا في أمانتي فيما حُملت من أموركم، فإنني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني. ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي**؛ معكم من الله كتاب ينطق بالحق. فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد إلا الحق. قالوا: قل نسمع يا

---

[18] إلا هنا أداة استثناء لا حصر. والمعنى: ليس هو كما تقول؛ والدليل على ذلك أن سياق الرواية الكلي على وجه العموم، والعبارة التالية على وجه الخصوص، يظهران مخالفة عمر لعبد الله في الرأي. وهذا الاستخدام لـ "إلا" على خلاف القياس. إذ تفيد "إلا" بعد النفي الحصر لا الاستثناء قياساً. ويحتمل أن يكون الخطأ في الرواية نفسها؛ أو أن يكون التعبير مما كانت تجوزه العرب، وأصبح متروكاً بعد تقعيد اللغة وتطوير النحو.

أمير المؤمنين" فذكر للمجلس رأيه في تقسيم أرض العراق ورأي معارضيه، وسكت "فقالوا جميعا: الرأي رأيك؛ فنعم ما قلت وما رأيت. إن لم تشحن هذه الثغور وهذه البلدان بالرجال، وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم؛ فقال: قد بان لي الأمر"[١٩].

يظهر من النص السابق أن عمر بن الخطاب كان يستشير في ما يعترضه من أمور أهل الشورى، ويتضح من تحليل النص السابق أن عمر كان يعتقد بضرورة التقيد بقرار الشورى المتمثل بأغلبية أصحاب الشورى؛ وهو اعتقاد شاركه فيه جمهور الصحابة. فعندما أصر عمر على رفضه تقسيم أرض العراق بين المقاتلين، طلب معارضوه منه الرجوع إلى قرار الشورى، قائلين "استشر"، فلم يزد على أن قال عندما أصر على مخالفتهم: "هذا رأيٌ"؛ ولم يعمد إلى إصدار توجيهاته، بناءًا على ما رآه هو، بل استشار قادة المهاجرين. وعندما اختلف قادة المهاجرين، لم يبادر بالعمل وفقاً للرأي الموافق له، بل استدعى خمساً من قادة الأوس وخمساً من قادة الخزرج. وأوضح للمجلس المنعقد في كلمته التمهيدية رغبته في اشتراكهم بتحمل مسؤولية القرار السياسي معه، ووجههم إلى بناء قرارهم على معايير الحق وأحكام الكتاب، لا على موافقته فيما رآه، مؤكداً لهم أنه فرد منهم بقوله: "إنني لم ازعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم. فإنني واحد كأحدكم؛ وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي"؛ كما يظهر أن مجلس شوراه كان يتألف من قيادات المهاجرين بالدرجة الأولى، ثم قيادات الأنصار من أوس وخزرج .ويشتمل أعضاء مجلس الشورى على عدد من كبار رجال المهاجرين ومقدَميهم، تذكر الرواية منهم عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله ابن عمر .

ويبدو من استقراء الروايات التاريخية أن الرواية السابقة لم تغفل من أعضاء مجلس الشورى من قيادات المهاجرين سوى بضع أفراد منهم سعد بن أبي

---

[١٩] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج: ٢٦-٢٧، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٦هـ.

وقاص - غاب عن اجتماع الشورى المذكور آنفاً نظراً لتوليه قيادة جيش العراق - ومنهم الحسن بن علي وعبدالله بن عباس، وكانا من علماء الصحابة الموقرين، رغم حداثة سنهما؛ وقد عينهما عمر بن الخطاب، رضي الله تعالى عنه، أعضاءًا مستشارين في مجلس الشورى الذي سماه قبيل وفاته لاختيار خليفة له من بعده، لكنه استثناهما، كما استثنى ابنه، من المشاركة في اختيار الخليفة أو الترشح لمنصب الخلافة. فكان الثلاثة أعضاءًا مستشارين، غير مشاركين، في المجلس. ويشمل المجلس، كما تذكر الرواية، شيوخ الأنصار. وتغفل الرواية السابقة ذكر أسماء قيادات الأنصار المشاركة في المجلس. وأيّا كان الأمر، فإن مجلس الشورى ذا الصيغة غير الرسمية تحول بعد وفاة عمر بن الخطاب إلى مجلس شورى شبه رسمي، بعد أن عين الخليفة الراحل أعضاءه، وولاهم الأمر، وجعل الخلافة لأحدهم عند اتفاق باقي الأعضاء عليه. فقد أرسل عمر بن الخطاب قبيل وفاته إلى ستة من قيادات المهاجرين، هم عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وعلى بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله - وكان غائباً عن المدينة؛ فلما حضروا إليه خاطبهم قائلا: "يا معشر المهاجرين الأولين، إني نظرت في أمر الناس، فلم أجد فيهم شقاقاً ولا نفاقاً. فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم. تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة إلى ذلك؛ وإلا فأعزم عليكم بالله أن لا تتفرقوا من اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم. فإن أشرتم بها إلى طلحة فهو لها أهل. وليصل بكم صهيب هذه الثلاثة أيام التي تشاورون فيها، فإنه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم. وأحضروا معكم شيوخ الأنصار، وليست لهم من أمركم شيء. وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس، فإن لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما، وليس لهما من أمركم شيء. ويحضر ابني عبد الله مستشاراً وليس له من الأمر شيء"[20].

نعم كانت المهمة التي أناطها عمر بالمجلس اختيار خليفة له بعد رحيله، لكن المجلس أصبح قوة سياسية مؤثرة خلال عهد عثمان حيث تولى مهمة الضغط

[20] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ٢٤.

على الخليفة لتعديل بعض قراراته أو تعييناته، بل أصبح في أواخر خلافة عثمان قوة معارضة رئيسية، يلوذ بها مناهضو سياسة الخليفة، بعد تزايد اعتماد عثمان بن عفان على بني أمية في إدارة شؤون الدولة. فعندما أتى معاوية بن أبي سفيان إلى المدينة لاستطلاع الأمور، طلب من عثمان استدعاء أهل الشورى للتداول معهم، فأرسل عثمان إلى علي وطلحة والزبير وسعد" وأناس من المهاجرين"[٢١]. فلما أتوا خاطبهم معاوية قائلاً: "أما بعد يا معشر المهاجرين وبقية الشورى"[٢٢]. وحذرهم من مغبة التصارع والاختلاف على مستقبل وحدة الأمة. وعندما أتى وفد مصر للاحتجاج على سلوك عبد الله بن أبي سرح، والي مصر، توجهوا إلى مجلس أهل الشورى يشتكون إليهم ما صنع ابن أبي سرح، "فقام طلحة فتكلم بكلام شديد؛ وأرسلت عائشة إلى عثمان فقالت له: قد تقدم إليك أصحاب رسول الله وسألوك عزل هذا الرجل، فأبيت إلا واحدة؛ فهذا قد قتل منهم رجلا، فأنصفهم من عاملك. ودخل عليه علي، وكان متكلم القوم، فقال: إنما يسألونك رجلاً مكان رجل، وقد ادعوا قبله دماً؛ فاعزله عنه واقض بينهم؛ فإن وجب لهم عليه حق، فأنصفهم منه. فقال [أي عثمان]: اختاروا رجلاً أوليه عليهم. فقالوا: استعمل محمد بن أبي بكر؛ فكتب عهده وولاه"[٢٣].

إن النص الأخير، والنصوص الأخرى التي استعرضناها سابقاً، تشير إلى عدد من الحقائق الهامة حول التطبيق الشوري في العهد الراشدي، نجملها في النقاط التالية :

الأولى: اعتمد الخلفاء الراشدون مبدأ الشورى في قراراتهم؛ وعمدوا إلى التداول مع قيادات المهاجرين والأنصار قبل اتخاذ قراراتهم.

الثانية: اعتمدت القيادة التنفيذية على مجلس شوري تم اختياره وفق الآليات المرتبطة بالشورى القبَلية. فقد تم تمثيل جمهور المسلمين من خلال زعماء القبائل والعشائر المختلفة التي سكنت المدينة، وبالتحديد قيادات المهاجرين الأولين

---

[٢١] المصدر نفسه: ٢٩.

[٢٢] المصدر نفسه.

[٢٣] المصدر نفسه: ٣٦-٣٧.

وقيادات الأنصار؛ وتميز المهاجرون عن الأنصار بانتمائهم إلى قريش، بينما انقسمت قيادات الأنصار إلى زعماء الأوس والخزرج.

الثالثة: مرت الممارسة الشورية بمنعطف حاد خلال خلافة عثمان بن عفان، عندما ازداد اعتماد عثمان على الفرع الأموي من قريش في إدارة الدولة؛ مما أدى إلى تلاشي تأثير الأنصار في السياسة العامة وازدياد الهيمنة القرشية؛ وتحولت قيادات المهاجرين الأولين، أصحاب الشورى، تدريجياً إلى هيئة معارضة لسياسية الخليفة الثالث والهيمنة الأموية.

الرابعة: رغم عدم رجوع عثمان لأهل الشورى في كثير من المسائل التي أقرها هو، وأنكرها عليه أصحاب الشورى، إلا أن مجلس الشورى استمر بالتأثير في سياسة الدولة. بيد أن تأثير المجلس كان تأثيراً سلبياً بوصفه هيئة معارضة، لا تأثيراً ايجابياً بوصفه هيئة مشاركة في السلطة.

الخامس: انحصرت المشاركة الشورية في البطون المقيمة في المدينة، من أنصار ومهاجرين، خلال خلافة أبي بكر الصديق وخلافة عمر بن الخطاب؛ بينما انحصرت في بطون قريش خلال خلافة عثمان. بينما بقيت الجماعات السكانية المتواجدة في نجد واليمن والشام والعراق ومصر وفارس وشمال إفريقيا خارج دائرة المشاركة الشورية، مما أجج مشاعر السخط والتأفف في الأمصار.

إن الأزمة السياسية الحادة التي واجهت الرعيل الأول في أواخر عهد عثمان بن عفان، ثم تفجرت إلى حرب أهلية طاحنة في عهد علي بن أبي طالب، ترتبط ارتباطاً حميماً بآليات الشورى التي اتبعها الخلفاء الراشدون، وبالتحديد بغياب مجلس رسمي للشورى يمثل مختلف الجماعات السكانية والقوى السياسية، ذلك أن جذور الخلاف بين الصحابة تنبع من رفض قسم هام منهم، من ضمنهم أعضاء مجلس الشورى كالزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، الاعتراف بشرعية بيعة علي بن أبي طالب. وقد لاحظ ابن خلدون الطبيعة "الدستورية" للأزمة السياسية، فكتب في مقدمته :

"فأما واقعة علي، فإن الناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين في الأمصار، فلم يشهدوا بيعة علي، والذين شهدوا فمنهم من بايع ومنهم من توقف حتى

يجتمع الناس ويتفقوا على إمام، كسعد وسعيد وابن عمر واسامة بن زيد والمغيرة بن شعبة وعبد الله بن سلام... ثم اختلفوا بعد ذلك فرأى علي أن بيعته قد انعقدت ولزمت من تأخر عنها باجماع من اجتمع عليها... ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق... إلا أن أهل العصر الثاني من بعدهم اتفقوا على انعقاد بيعة علي ولزومها للمسلمين"[٢٤].

نعم اتفق أهل العصر الثاني، كما يبين ابن خلدون، على شرعية خلافة علي؛ لكن اتفاقهم هذا لا يمكن أن يغير الحقيقة الهامة التي أظهرتها وقائع الأزمة، والمتمثلة بالطبيعة الارتجالية لبيعة الخليفة الراشدي الرابع، وغياب المؤسسة الشورية ذات البنية المحددة والآليات الواضحة، لتيسير التشاور بين المسلمين، وتحقيق الأمر القرآني. فقد روى ابن قتيبة أن الناس اجتمعوا في اليوم التالي لمقتل عثمان، وأتوا "علياً في داره، فقالوا، نبايعك، فمدّ يدك؛ لا بد من أمير، فأنت أحق بها. فقال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر؛ فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة؛ فنجتمع وننظر في هذا الأمر. وأبى أن يبايعهم. فانصرفوا عنه وكلم بعضهم بعضاً، فقالوا: يمضي قتل عثمان في الآفاق والبلاد فيسمعون بقتله، ولا يسمعون أنه بويع لأحد بعده، فيثور كل رجل منهم بناحية؛ فلا نأمن أن يكون في ذلك الفساد. فارجعوا إلى علي، فلا تتركوه حتى يبايع؛ فيسير مع [خبر] قتل عثمان [خبر] بيعة علي؛ فيطمئن الناس ويسكنون. فرجعوا إلى علي؛ وترددوا إلى الأشتر النخعي، فقال لعلي: ابسط يدك نبايعك، أو لتعصرن عينيك عليها ثالثة؛ ولم يزل يكلمه ويخوفه الفتنة، ويذكر له أن ليس أحداً يشبهه؛ فمد يده، فبايعه الأشتر ومن معه. ثم أتوا طلحة، فقالوا له: اخرج فبايع. قال: من؟ قالوا: علياً. قال تجتمع الشورى وتنظر. قالوا: اخرج فبايع. فامتنع عليهم؛ فجاؤوا به يلببونه؛ فبايعه بلسانه ومنع يده"[٢٥].

---

[٢٤] ابن خلدون، المقدمة: ١٦٩.

[٢٥] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ٤٦.

لقد تمت بيعة علي بن أبي طالب دون اجتماع قادة المسلمين، بل دون اجتماع قادة المهاجرين الأوائل وأصحاب الشورى، بضغوط من قيادة المتمردين، متمثلة بالأشتر النخعي. ورغم معارضة علي بادئ بدء للطريقة التي تمت خلالها بيعته، وطلبه تفويض اتخاذ القرار لأهل الشورى، فقد رضخ فيما بعد للضغوط التي مارسها الأشتر وصحبه، عبر تخويفه من الفتنة وافتراق المسلمين من جهة، واطرائه والثناء عليه من جهة أخرى. كما تم إكراه طلحة بن عبيد الله على مبايعة علي بن أبي طالب، بينما تُركت قيادات المدينة من مهاجرين وأنصار خارج مداولات الاختيار.

بيد أن المشكلة في حقيقتها ليست مشكلة "افتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق" كما ظن ابن خلدون، بل مشكلة عدم تطوير بنية مؤسسة الشورى لتعكس آراء ومصالح قوى الأمة المختلفة، وجماعاتها السكانية المنتشرة في أصقاع عديدة خارج أرض الحجاز من ناحية، وعدم تأسيس قواعد وآليات تضبط العلاقة بين مجلس الشورى، أو أهل الشورى، والقيادة التنفيذية المتمثلة في الخليفة من ناحية ثانية. فأهل الشورى، الذين أشار إليهم ابن خلدون بأهل الحل والعقد، كانوا أهل عقد فقط، تمكنوا من عقد البيعة لعثمان وعجزوا عن حلها لغياب القواعد التي تحدد سلطتهم وتوضح طريقة تعاملهم مع الخليفة.

لذلك فإن مهمتنا في المبحث التالي دراسة البنية العامة لمجلس الشورى، وعلاقته بالقيادة التنفيذية من جهة، وبالأمة من جهة أخرى.

٦ – مجلس الشورى: البنية والوظيفة

لم يبدأ التنظير للنظام السياسي في تاريخ الفكر الإسلامي إلا بعد مرور ثلاثة قرون على تأسيس النموذج الراشدي. ولعل أولى الدراسات السياسية الجادة التي تصادفنا عند دراسة تاريخ الفكر السياسي في الإسلام هي الآراء التي أثبتها أبو بكر الباقلاني، في كتابه **التمهيد** تحت عنوان الإمامة. ففي هذا الكتاب، الذي دونّه المؤلف في نهاية القرن الهجري الرابع، نجد أصول النظرية الاتباعية التي أخذت شكلها المتطور في كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي،

كما ذكرنا سابقا. تبحث النظرية الاتباعية المسائل المتعلقة بأهل الشورى، المكلفين باختيار الخليفة، تحت عنوان أهل العقد والحل، أو أهل الاختيار. وتشترط فيهم شروطاً ثلاثة: "أحدها، العدالة الجامعة لشروطها؛ والثاني، العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيه؛ والثالث، الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[٢٦].

بيد أن النظرية الاتباعية تغفل كلياً بحث الطريقة التي يمكن اتباعها لاختيار "أهل الاختيار"، ولا تحدد الآليات التي يجب توظيفها لمعرفة الأفراد المستوفين للشروط المذكورة. لذلك يلجأ الماوردي إلى التورية والإجمال عند الإشارة إلى الأساس التكويني "لأهل الاختيار"، فيكتب: "فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية [أي أن اختيار الإمام فرض كفائي على الأمة] كالجهاد وطلب العلم. فإذا قام من هو أهل لها سقط فرضها على الكفاية. وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة؛ وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم. واذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة، وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه"[٢٧].

إن المشكلة التي تعترضنا عند تأمل النص السابق هي مشكلة تداخل المفاهيم واضطراب العلاقة بين الكل ومكوناته الجزئية. إذ يبدأ الماوردي بتقرير أن اختيار الإمام واجب كفائي على الأمة، إذا قام به البعض سقط عن الباقين. ثم يحدد مهمة اختيار الإمام في فريقين: أهل الاختيار، ممن يحقق الشروط اللازمة للمشاركة باختيار الإمام، وأهل الإمامة، ممن يحقق الشروط المطلوبة لتولي مهام الإمامة، ويسقط فرض الكفاية حال خروج أو تمايز الفريقين. ويربط الماوردي تمايز الفريقين بشروط يحددها، لكنه يغفل آلية الخروج والتمايز، ويكتفي

---

[٢٦] الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦.
[٢٧] المصدر نفسه: ٥-٦.

بإعلان أن الإمام يتم تعيينه من الفريق الثاني باختيار الفريق الأول. إن الطبيعة الإشكالية للطرح السابق تتجلى في الملاحظتين التاليتين:

الأولى: تغفل الصيغة السابقة طريقة اختيار الفريق الأول، المناط به اختيار الإمام. فالماوردي لا يخبرنا هل التميز والخروج عملية منتظمة ومحددة، أم هي عملية عفوية؟ فإذا كان الخروج عفوياً، فإن أهل الاختيار، يمكن أن يشكلوا أغلبية السكان في أي مجتمع إسلامي واع، خاصة اذا ترك الحكم في تحقق شروط أهل الاختيار الثلاثة، المذكورة آنفا، للقرار الذاتي للأفراد. وأما إذا كان تميز أهل الاختيار منتظماً، فيجب عندئذ اشتراك الأمة برمتها في عملية اختيار أهل الاختيار، وبالتالي تصبح المشاركة في عملية الاختيار واجباً عينياً.

الثانية: تمييز الماوردي بين أهل الإمامة والاختيار إشكالي، نظرا لتضمن خصائص أهل الاختيار في خصائص أهل الإمامة. فالعضوية في أهل الإمامة لا يمكن عزلها كلياً عن العضوية في أهل الاختيار: بمعنى أنه يحق لأعضاء فريق الإمامة أن يشاركوا في مداولات فريق الاختيار. وبالتالي فإن إخراج أهل الإمامة من أهل الاختيار عمل اعتسافي واعتباطي.

إذن فعملية المفاضلة بن الأمة وأهل الاختيار وأهل الإمامة، الثاوية في طرح الماردي بعيدة عن الدقة، وهي لذلك قمينة بإنتاج تصور مضطرب للبنية السياسية للأمة، وتحديد حدود فضفاضة متداخلة بين بعض الأجزاء وبعضها الآخر من جهة، وبين الأجزاء والكل المولّد لها من جهة أخرى. إن إزالة الخلل من الصيغة التي تقدمها لنا النظرية الاتباعية يتطلب منا إعادة ترتيبها بحيث تتضح العلاقة بين الكل والأجزاء المتولدة منه. وتقتضي الصيغة الجديدة أن تختار الأمة جميعاً أهل الشورى، ويختار هؤلاء من بينهم من هو كفء للقيام بواجبات الإمامة، ولا تقتصر أهمية الصيغة الجديدة التي نقترحها لإعادة تعريف العلاقة بين الأمة والشورى والإمامة على إزالة الاضطراب من الصيغة الأولى فحسب، بل تتعداها إلى إظهار العلاقة الحقيقية بين الأمة والسلطة، وربط مصداقية العملية الشورية وشرعيتها بإرادة الأمة واختيارها. فلقد أدى فك الارتباط بين الأمة ونوابها إلى مفارقات عجيبة في عملية التحديد الكمي لأهل الاختيار.

وانتهى الأمر إلى اختزال أعضاء مجلس الشورى الموكول باختيار القيادة التنفيذية للأمة إلى رجل واحد فرد.

ويعود الأساس النظرى الذي انبنت عليه هذه النتيجة المذهلة إلى استدلال أورده الباقلاني، واستخدم فيه "تعليلاً انزلاقياً"، يتموضع فيه الخيار بين طرف علوي، يتمثل في اجماع أهل الحل والقعد، وطرف سفلي، يتحدد برجل واحد. يقول الباقلاني: "فإن قال قائل فبكم يتم عقد الإمامة عندكم؟ قيل له: تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة. فإن قالوا: وما الدليل على ذلك؟ قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة، و لم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم، ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم أنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه. فإن قيل: ألا جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين ؟ قيل لهم: أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك؛ ولعلمنا بأن الله قد فرض علينا فعل العقد على الإمام وطاعته إذا عقد له؛ وأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع، وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصح فعله ولا تركه؛ ولعلمنا أن سلف الأمة لم يراعوا في عقدها لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة أيضاً. وأن عمر رد الأمر إلى ستة فقط، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد؛ فوجب بهذه الجملة صحة ما قلناه. ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته، وسلمّ عهده بعَقْده له"[٢٨].

إن استدلال الباقلاني المثبت أعلاه يعتمد تعليلاً انزلاقياً يتراوح فيه الخيار بين موضعين حديين ثابتين يمكن أن يرتكز عليهما التحديد الكمي لأهل الشورى: "سائر فضلاء الأمة" أو "رجل واحد منهم". ولأن الأدلة المتوفرة لا تعين أي موضع بين هذين الحدين يمكن الارتكاز عليه لتحديد العدد الواجب

---

[٢٨] أبو بكر الباقلاني، التمهيد: ١٧٨-١٧٩.

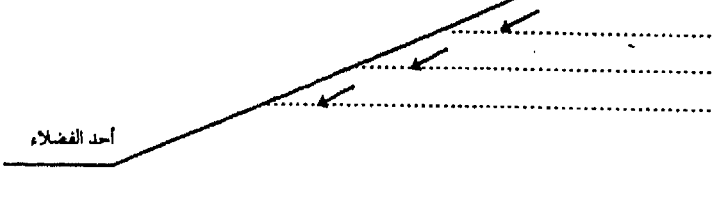
اختياره للمشاركة في مسؤولية أهل الحل والعقد، فإن أي عدد يتم اختياره تحت "سائر الفضلاء" يؤدي إلى الانزلاق المتتالي إلى العدد الذي دونه على الخط المائل الواصل بين "الكل" و"الواحد" نظراً لامكان قبول أي عدد آخر والعجز عن تبرير الاختيار الكمي بين الطرفين؛ لينتهي هذا التراجع أو الانزلاق في النهاية إلى العدد واحد[٢٩].

بعد وضع القاضي الباقلاني للمسألة على النحو الذي أوضحناه آنفاً، وأطلقنا عليه اسم التعليل المنزلق، ينتقل الباقلاني ليرفض العدد الأعلى، المتمثل بسائر الفضلاء، ويختار الواحد كأساس لعملية الاختيار. ويستند الباقلاني في رفضه لتحديد أهل العقد بسائر الفضلاء إلى نقاط أربع: (١) اجماع "أهل الاختيار على بطلان ذلك"؛ (٢) وجوب طاعة الإمام "إذا عقد له"؛ (٣) تعذر "اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد"؛ (٤) لم يراع "سلف الأمة... في عقدها لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة أيضاً".

ويبدو للمتأمل في الاستدلال السابق أن النقاط الأربع المذكورة تم حشدها للتدليل على صحة الرأي دون سبر لأعماقها أو دراسة لدلالاتها. فالنقطة الأولى التي يثيرها الباقلاني تنضوي على شيء من الطرافة، نظراً لأن إجماع أهل الاختيار قد اعتمد في سياق إبطال إجماعهم. فإذا استبدلنا اسم الإشارة "ذلك" في عبارة الباقلاني "أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك" بما تشير إليه لأمكن كتابة العبارة بالصيغة التالية: "أجمع أهل الاختيار على بطلان إجماع أهل الاختيار". ورغم أن دلالة الإجماع الأول مختلفة عن دلالة

---

[٢٩] تمثيل لتحليل الباقلاني المنزلق.



الإجماع الثاني، فإن اعتماد الباقلاني آلية الإجماع الفقهي لتفنيد آلية الاجماع السياسي ينطوي على مفارقة واضحة، ويدل على أهمية الإجماع في تأسيس مصداقية الحكم أو القرار المجمع عليه. ولا يوضح الباقلاني من يعني بأهل الاختيار. ولكننا نرجح أن الإشارة هنا إلى جمهور الفقهاء الذين لم يعترضوا على النظرية الاتباعية؛ فالإجماع هنا سكوتي لا تصريحي، نظراً لندرة الفقهاء المشتغلين بقضايا "الأحكام السلطانية". ونحن نختلف مع الباقلاني في استدلاله بإجماع أهل الاختيار لسببين: الأول: لأن الإجماع المشار إليه هنا إجماع على اجتهاد وليس إجماعاً على نص. لذلك فإن مصداقية هذا الاجماع ترتبط بمصداقية الاجتهاد وصحته. فإذا اضطرب الاجتهاد لم يصح الاستدلال به. الثاني: لأن التسوية بين أهل الحل والعقد والفقهاء المجتهدين خطأ ناجم عن عدم إدراك القاعدة التي تستند إليها مرجعية أهل الحل والعقد. فمرجعية أهل الحل والعقد لا تستند إلى امكانياتهم الاجتهادية فحسب، بل تستند قبل ذلك إلى القاعدة الشعبية التي تمثل الأساس السلطوي الذي يخولهم حق المشاركة في مسائل الشورى، كما سنوضح لاحقاً.

أما النقطة الثانية التي يعتمدها الباقلاني لإثبات كفاية فرد واحد لاختيار الإمام فهي وجوب طاعة الإمام. ولا يصح الاحتكام هنا إلى وجوب طاعة الإمام لإثبات شرعية اختياره من قبل رجل واحد نظراً لانبناء الطاعة على الشرعية. فهذه مغالطة واضحة في الاستدلال نظراً للجوء الباقلاني إلى المصادرة على المطلوب.

وبالمثل، فإن النقطة الثالثة – تعذر اجتماع سائر أهل الحل والعقد – لا يصح اعتمادها لرفض مبدأ الكثرة. بل يجب اعتبارها عند تعيين حدود الكثرة. فما لا يدرك كله لا يترك كله. وأياً كان الأمر فإن هذه النقطة محمولة على افتراض فقدان الوسيلة لتحديد موضع ثابت راسخ بين الكل والواحد، وهو افتراض غير صحيح، كما سنبين أدناه.

وأخيراً، فإن دعوى أن سلف الأمة لم يراعوا في عقدها "حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة" تقوم على عبارة مجملة بحاجة

إلى تفصيل وتحليل. فأما عدم مراعاة سلف الأمة حضور جميع أهل الحل والعقد في المدينة، فهذا كلام غير دقيق. فقد بيّنا فيما تقدم أن الخليفتين الراشدين الأول والثاني قد راعيا حضورهم، واعتمدا مشورتهم. ولقد أدى إغفال الخليفة الثالث مشورتهم إلى تفاقم أزمة سياسية حادة لم تلبث أن أشعلت نار الفتنة في جسد الأمة الفتية. وأما عدم مشاورتهم لأهل الأمصار، فهذا خطأ ناجم عن عدم إدراك القيادة الإسلامية أهمية مشاركة قيادات الأمة في جميع الأمصار لتحقيق استقرار سياسي، وتحصيل تعاون جميع القوى وتعاضدها. وقد أدى إخراج قيادات الأمصار من نطاق الشورى في نهاية الأمر إلى تمردهم على المركز وضعضعة أركان النظام الشوري خلال فترة الفتنة، ومن ثم انهياره كليا بعد استبداد الأمويين بالأمر.

بيد أنه من المفيد التذكير مرةً أخرى أن اتباع عمل السلف يجب أن لا ينطلق من نظرة تقديسية لأشخاصهم، أو اعتقاد بعصمتهم، بل من فهم للقواعد والمبادئ التي وجهتهم وقادت سلوكهم. فإذا تبين بعد التحليل والدراسة أن بعض عملهم انبنى على خصوصية تاريخية، أو عن سوء تقدير للأنجع والأصوب، فلا يجوز حينذاك اتباعهم في الخطط والمسالك التي أدت بهم في النهاية إلى الفتنة والاضطراب السياسي.

ونعود فنأكد من جديد أن المنطق الذي انبنت عليه النظرية الاتباعية منطق مجرد، منفك كلياً عن بنية الواقع السياسي، وآليات التفاعل المجتمعي، وهو لذلك منطق عاجز عن فهم الواقع ومتغيراته، بَلْهَ التنظير له. فالتنظير للواقع يتطلب تحليلاً دقيقاً للفعل الاجتماعي والسياسي، لفهم محددات هذا الفعل وضوابطه. وإشكالية التحديد الكمي لأهل الاختيار قد تبدو عسيرة عند الاعتماد على منطق قبْلي مجرد، لكنها تصبح ميسرة عند ربطها بالواقع وإخضاعها لمنطق عملي. ولقد تمكن عالمان جليلان من حل إشكالية عدد أهل الشورى، لكن النظرية الاتباعية لم تأخذ هذا الحل بعين الاعتبار، بل تجاوزته لتتمسك بتنظير الباقلاني الآنف الذكر. فقد استطاع أبو المعالي الجويني حل المعضلة التي واجهت استاذه أبا بكر الباقلاني من خلال إدخال المتغير السلطوي

في المعادلة الكمية لأهل الحل والعقد. يقول الجويني: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر، لو ثار ثائرون وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة لما كنت أجد متعلقاً أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد. وكذلك لو فرضت بيعة إثنين أو أربعة فصادعاً، وقدرت ثوران مخالفين لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال في قاعدة الإمامة. ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسقت الطاعة، وانقادت الجماعة. فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الاتباع والأنصار والأشياع، يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يُصطلم [يُستأصل] أتباع الإمام. فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد، واعتضدت وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر. ولما بايع عمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً وشماساً، وتظافروا على بذل الطاعة على حسب الاستطاعة"[30].

إن تحليل الجويني ينم عن فهم دقيق لمصادر اضطراب الدولة واستقرارها؛ فهو يربط "العدد" بـ "الشوكة"، ويحمل التحديد الكمي لمجلس الشورى على القدرة على إمضاء القرار وتثبيت الاختيار في وجه معارضة المعارض وثوران الثائر. لذلك يخلص الجويني إلى أن العدد اللازم يجب تحديده بحيث يعكس أعضاء المجلس إرادة القوى المختلفة والجماعات السكانية المتعددة. فتحديد عدد أهل الاختيار بآحاد أو عشرات أو مئات من الأفراد، دون النظر إلى القاعدة الشعبية والقوى السياسية التي يمثلها هؤلاء خطأ ناجم عن جهل قاتل ببنية الواقع، وقوانين حركة المجتمع وسكونه.

ويتكرر هذا التحليل العميق لمحددات العدد المطلوب للمشاركة في الاختيار في كتابات أبي حامد الغزالي، الذي يؤكد على أن المعوّل في تحديد العدد هو حصول اتفاق بين جمهور المسلمين. فالعدد المطلوب هو العدد اللازم والكافي لتمثيل القاعدة الشعبية للدولة. يقول الغزالي: "والذي نختاره أنه يكتفي بشخص

[30] أبو المعالي الجويني، غياث الأمم: ٥٥-٥٦.

واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير و لم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى. إذ في موافقته موافقةالجماهير. فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبايعين؛ وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مستول مطاع. ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر، رضي الله عنهما، [ما][31] انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته. ولو لم يبايع غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب من مغلوب لما انعقدت الإمامة. فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة؛ فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء... ومدار جميع ذلك على الشوكة. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"[32].

إن ربط مفهوم مجلس الشورى بالأساس الشعبي الذي يرتكز إليه ويستمد منه سلطته وشوكته لا يمكننا من تجاوز إشكالية العدد فحسب، بل يساعدنا على تحديد هوية أعضاء الشورى والمهمة المنوطة بهم. فعضوية مجلس الشورى لا يمكن أن تحدد بشروط نظرية محضة، مثل العدالة والعلم والحكمة، كما ظن كثير من فقهاء السياسة الأولون[33]، بل من خلال فقه العلاقة بين القوى السياسية للأمة، التي تشكل القاعدة التي تنبثق منها سلطة أعضاء الشورى، والمجلس الشوري الذي ينوب عن الأمة في إتخاذ القرار السياسي: بمعنى أن انتماء الأفراد إلى الجهاز الشوري للأمة لا يتحقق تلقائياً عند توفر الشروط التي اعتمدتها النظرية الاتباعية، وجمهور فقهاء السياسة، بل يتوقف على موقع الأفراد المحققين لشروط الشورى بالنسبة للجماعات السكانية والقوى السياسية التي يشكل مجموعها كيان الأمة، ومقدار الدعم والتأييد الشعبي الذي يتمتع به

[31] لا يستقيم المعنى دون إضافة "ما" هنا. ويبدو أنها اسقطت عفويًا من قبل المؤلف أو المحقق.
[32] أبو حامد الغزالي، الرسالة المستنصرية: ١٧٦-١٧٧.
[33] انظر الماوردي، والباقلاني.

هؤلاء. فالنظر إلى العضوية في المؤسسات السياسية الهامة، كالجهاز الشوري والجهاز التنفيذي، من زاوية الشروط النظرية البحتة، أو من منطق تقديم ولاية الأفضل على ولاية المفضول ناشئ عن إغفال حقيقة هامة، هي أن قدرة المشارك في هذه المؤسسات على تحويل القرار إلى فعل يتوقف على القوى السياسية والدعم الشعبي الذي يمتلكه، وبالتالي على ثقة الشرائح والفئات السكانية التي يمثلها، والتزامها بدعم مواقفه وتأييدها. فالحل والعقد في حقيقة الأمر ليس لمن يملك الرأي وحسب، بل لمن يملك أيضاً القدرة على تحقيق الرأي، وتحويل القرار إلى فعل ناجز. فامتلاك الرأي والمعرفة يؤهل الفرد ليكون مستشاراً يطلب رأيه اعتباراً لمرجعيته المعرفية، لا ليكون "شورياً" يحتاج لرأيه اعتباراً لمرجعيته السياسية .

ومن هنا يظهر لنا أن التسوية بين الشوريين، أو أهل الشورى، والفقهاء في كتابات القدماء والمحدثين تعود إلى التخليط بين وظيفة الاجتهاد الفقهي ووظيفة الشورى السياسية. **إذ تتعلق وظيفة الاجتهاد الفقهي باستنباط أحكام عامة من نصوص الخطاب الشرعي ومعطيات الواقع الاجتماعي أو التاريخي من جهة، وتنزيل هذه الأحكام على وقائع الحياة اليومية من جهة أخرى؛ بينما تربط وظيفة الشورى السياسية بالتفاعل مع هموم الناس الحياتية، وتحديد أولويات العمل الجماعي، وتقييم موازين القوى لتعيين حدود الممكن والمتعذر، وتعبئة الطاقات وتوحيد الصفوف.** نعم يمكن للعالم أن يمارس وظيفة الشورى إذ توفرت لديه القدرات القيادية، واستطاع أن يكتسب دعم وتأييد القوى السياسية المتواجدة على الساحة. كما يحتاج الشوري إلى مستوى أدنى من المعرفة العلمية للقيام بمهامه على الوجه الصحيح. لكن هذا لايغير شيئاً من الحقيقة الأساسية التي نحاول توضيحها، وهي أن المؤهل اللازم للقيام بالاجتهاد الفقهي والمؤهل المطلوب للقيام بالوظيفة الشورية لا يتطابقان بالضرورة.

ولقد تنبه ابن خلدون إلى الفارق الشاسع بين مرجعية الفقهاء والقضاة العلمية ومرجعية أهل الحل والعقد السياسية، فبيّن هذا الفارق بدقة وإحكام. يقول ابن خلدون: "حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه؛ فمن لا

قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقي الفتاوي منهم فنعم؛ والله الموفق. وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح. وقد قال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء. فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه [البعض]. وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسية. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجود في الاستفتاء خاصة؛ وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدان العصبية"[٣٤].

بناءًا على ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى تحديد وظيفة الشورى وفق الأسس التالية:

أولاً: إن الشورى حق أصيل للأمة، مستمد من نصوص الوحي، ومنبثق من مهمة الأمة ومسؤولياتها في تحقيق مقاصد الخطاب الشرعي والقيام بأعباء الشهود على البشرية.

ثانياً: يمكن للأمة تفويض مهمة اتخاذ القرارات العامة إلى مجلس أو مجالس شورى تنوب عنها. وتحتفظ الأمة بحق اختيار أعضاء مجالس الشورى، واستبدالهم، أو إعادة تأكيد الثقة فيهم في فترات دورية.

ثالثاً: يتم تحديد عدد أعضاء مجالس الشورى بحيث يعكس مختلف قطاعات الأمة، ويحقق استقرار الدولة، ويتيح المجال لقيام مناخ سياسي مناسب لتعاون فئات الأمة المختلفة.

رابعاً: يمتلك مجلس الشورى الحق في تقرير كافة القضايا المتعلقة بمصلحة الأمة وغاياتها، وتأسيس الهيئات والمؤسسات الضرورية لتنفيذ القرارات

---

[٣٤] ابن خلدون، المقدمة: ١٧٦-١٧٧.

المتخذة. ويحق للمؤسسات المتشكلة التصرف ضمن المهمة المحددة لها في قرار التأسيس. وبالتالي فإن كافة المؤسسات التنفيذية للدولة منبثقة عن مجلس الشورى.

وبالتالي فإن سلطة المجلس لا تقتصر على اختيار الرئيس، بل تشمل أيضاً تطوير السياسية العامة للدولة، واتخاذ القرارات المناسبة في القضايا المستجدة. كما تتعلق مهمة المجلس في مراقبة عمل الهيئات والمؤسسات التنفيذية، لضمان قيامها بمهامها وفق الصورة المحددة لها في القانون، واتخاذ الإجراءات اللازمة لكشف وتصحيح التجاوزات. فمهمة القيادات الشورية الممثلة لإرادة الأمة، والنائبة عنها في اتخاذ القرار السياسي، لا تقتصر على وظيفة اختيار الإمام، ثم التراجع للانكباب على اهتماماتها الخاصة، بل تمتد لتشمل متابعة كافة المتغيرات السياسية داخل الدولة وخارجها، واتخاذ مواقف مناسبة تجاهها، ومشاركة القيادة التنفيذية مسؤولية النجاح أو الإخفاق في القيام بواجباتها ومسؤولياتها.

إن حصر مهمة أهل الحل والعقد، أو القيادات الشورية كما نفضل أن نشير إليهم، في اختيار القيادة التنفيذية، يعود في تقديرنا إلى غياب التحليل الدقيق للبنية الاجتماعية والسياسية للممارسات الشورية في المجتمع العربي إبان ظهور الإسلام، أو في الفترة التكوينية للمجتمع السياسي الإسلامي. ذلك أن الدراسة التحليلية لممارسة الشورى ضمن حدود القبيلة العربية، والممارسة الشورية خلال العهد النبوي والراشدي التي كانت امتداداً لها، هو السبيل لفهم المحتوى المدلولي للفظ "شورى" الذي استخدمه القرآن الكريم لتحديد المعيار الإسلامي الذي يحدد شرعية القرار السياسي. ولقد حاولنا فيما تقدم أن نبين أن الممارسة الشورية في المجتمعين العربي الجاهلي والإسلامي اعتمدت على اتفاق جمهور زعماء القبيلة أو القبائل المشكلة للمجتمع السياسي. بيد أننا تحفظنا على تكريس الرعيل الأول لإجراءات الشورى القبَلية، وحصرهم الممارسة الشورية في المدينة المنورة، في الوقت الذي اتسعت فيه رقعة الدولة الإسلامية لتشمل أقطاراً وشعوباً متعددة، وخلصنا إلى أن الأزمة السياسية الخانقة التي برزت في أواخر خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه ترتبط مباشرة بإبقاء جماهير

المسلمين المنتشرين في الأمصار وزعاماتهم السياسية خارج دائرة الشورى السياسية.

وبناءًا على ما سبق يمكننا أن نخلص إلى أن مبدأ الشورى يجب أن يفهم انطلاقاً من تحليل الممارسة العربية للشورى ضمن حدود القبيلة، وباعتبار الممارسات الشورية للرعيل الأول في صدر العهد الراشدي. المشكلة التي تواجهنا تتمثل في تعيين الإطار الشوري الذي يسمح بممارسة الفعل الشوري على مستوى الأمة دون التفريط بروح الفعل الشوري المتعين بالحرص على تحقيق إجماع جمهوري على القرار المتخذ. سنحاول في المبحث التالي تطوير صيغة تساعدنا على تجاوز هذه المشكلة.

٧ - إشكالية النيابة ومستويات الشورى

الأصل في اتخاذ القرار السياسي لجماعة معينة مشاركة أفراد الجماعة في المداولات لتبادل الآراء ووجهات النظر، ثم اتفاقهم أو اتفاق جمهورهم على فعل محدد. بيد أن هذه المشاركة إن أمكنت ضمن المجموعات السكانية والعقدية الصغيرة فإنها متعذرة أو مستحيلة على مستوى الجماعة الأمة. لذلك لزم استنابة أفراد معدودين من أبناء الأمة للقيام بهذه المهمة.

لقد حرص العلماء الأوائل على اشتراط العلم والعدالة والرأي في نواب الأمة، أو أهل الحل والعقد، الموكولين باتخاذ القرارات الهامة، وهي شروط هامة، دون شك، لا بد من توفرها في القيادة الشورية للأمة، لكنها ليست الشروط الوحيدة. إذ يجب توفر شرط هام آخر، وبالتحديد تطابق المقاصد والمصالح والظروف العامة للنائب الشوري والجماعة السكانية أو العقدية التي يمثلها. فتطابق المقاصد يعني أن النواب يجب أن يعكسوا مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية ضمن المجتمع الإسلامي، بينما يتطلب تطابق المصالح أن يتم تمثيل مختلف المناطق والقطاعات السكانية ضمن مجلس الشورى. ذلك أن كثيرا من القرارات السياسية المتخذة لا تنبني كلياً على معايير الخطأ والصواب، بل تعود إلى الترجيح بين الخيار الأفضل والخيار المفضول انطلاقاً من اعتبارات

المصلحة العامة. وبالتالي فإنّ تمثيل النواب لجماعاتهم يتطلب اقتراب هؤلاء النواب من قواعدهم الشورية، ومعرفة مشاكلهم الحياتية وأهدافهم وطموحاته، كما يتطلب الدخول معهم في حوار لمعرفة آرائهم والتوصل إلى إجماع على الخيارات المطلوبة.

إن تحقيق ترابط في الهموم والآراء هو شرط أساسي لقيام تمثيل حقيقي للأمة في مجالسها الشورية، وذلك للأسباب التالية: (١) إن انفكاك القيادة الشورية عن قواعدها يعني انفكاكها عن الأمة وهمومها وتطلعاتها؛ (٢) إن ابتعاد القيادة الشورية عن القاعدة يعني ابتعاد الفرد المسلم عن القرار السياسي، مما يؤدي إلى انعدام الشعور بالمسؤولية، وبالتالي عدم المساهمة العملية في إنجاح القرار؛ (٣) ابتعاد الفرد عن القيادة يؤدي إلى غياب الرقابة الشعبية عن ممارسات القيادة، ويحرم الأمة من آليات التصحيح[٣٥].

ومن هنا تظهر أهمية تقسيم **عملية الشورى ضمن مستويات متعددة بحيث يعكس التمثيل الشوري والقرار السياسي الناجم عن الممارسة الشورية، في كل مستوياتها، مقاصد ومصالح المجموعات السكانية التي يشملها القرار. فيتم اتخاذ القرارات التي تتعلق بالمشاكل المحلية ضمن مجلس الشورى المحلي، والقرارات المتعلقة بالمشاكل الإقليمية في مجالس خاصة بالأقاليم، بينما يقتصر اهتمام مجلس الأمة بالمشاكل والهموم المتعلقة بالأمة عامة.** فأهمية تقسيم الوظيفة الشورية وفق النسق المقترح لا تقتصر على تحفيز الأفراد للمشاركة في القرار السياسي وتحمل مسؤولية تحقيقه، بل تشمل أيضا الحيلولة دون فرض قرارات عامة تعكس الخصائص القومية والعقدية والجغرافية للأغلبية على الأقليات. وبذلك يصبح التعايش والتعاون بين مختلف الجماعات السكانية ضمن إطار الأمة ممكناً وميسراً حتى عند وجود خلافات واضحة في العادات المحلية أو الالتزامات العقدية.

---

[٣٥] انظر المبحث السابع والثامن من الفصل السابع والمبحث السابع من الفصل الخامس.

الفصل السابع

الإدارة والرئاسة

١ — الصبغة التنفيذية للرئاسة

لنفتتح بحثنا في إدارة الدولة ورئاستها بتذكير القارئ أننا لا نبغي من تحليلنا هذا بسط القواعد الجزئية للنظام الإداري، وتفصيل البنية الإدارية للدولة. فهذه مهمة تقع خارج دائرة عملنا التنظيري الرامي إلى تحديد الأسس العامة للنظام السياسي الإسلامي. فالغاية من النقاش التالي إذن تمييز البنية العامة والقواعد الكلية التي تحكم الجهاز التنفيذي للدولة وتربطه بأجهزة الأمة الحيوية وهيئاتها الشعبية.

ناقشنا في الفصل السابق مبدأ الشورى وتطبيقاته، وخلصنا إلى أن الوظيفة الشورية منوطة بالقيادة الشورية للأمة المتمثلة بمجالس الشورى. كما بينا المهمة الأساسية الموكولة بمجلس الشورى، وحددنا بنيته العامة. ننتقل في هذا الفصل لدراسة العملية الإدارية التي يتم خلالها ترجمة القرارات المتخذة من قبل مجالس الشورى إلى برامج وأعمال ناجزة، لنقوم بتحديد بنية الأجهزة الإدارية للدولة والمهمات الملحقة بها.

ارتبطت الوظيفة الإدارية تاريخياً بمنصب الخليفة أو الإمام. وانحصرت اهتمامات الخليفة منذ البداية بمهمتي **الأمن والتكافل الاجتماعي**. فعلى صعيد الأمن كُلف الخليفة بمسؤولية الإعداد العسكري وتسيير الجيوش واتخاذ الإجراءات المناسبة لمواجهة التحديات الخارجية من جهة، وتعيين القضاة لحل

الخلافات بين الإفراد والحفاظ على الاستقرار الداخلي للمجتمع السياسي من جهة أخرى. وعلى صعيد التكافل الاجتماعي كلف الخليفة بجمع أموال الزكاة والخراج وإنفاقها في مصاريفها المحددة من قبل الشرع. ومع نمو المجتمع الإسلامي واتساع رقعته برزت الحاجة إلى تعيين ولاة يتولون إدارة الأمصار البعيدة عن مركز الخلافة، وفوضت إليهم سلطات الخليفة التنفيذية والإدارية في مناطق نفوذهم. وبرزت أيضاً الحاجة إلى تطوير جهاز إداري في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي أنشأ ديوان الجيش لتنظيم الجنود وتحديد رواتبهم ومستحقاتهم. ثم إزداد عدد الدواوين في العهد الأموي ثم العباسي، وأسندت مهمة الإشراف على عمل الدواوين ومتابعة شؤون الحكم إلى وزراء تفويض ووزراء تنفيذ، خضعوا لإمرة الخليفة الفعلية أو الإسمية.

بيد أن المدقق في مهام الخليفة وصلاحياته يجد أن الوظائف المسندة إلى منصب الخلافة تنحصر في دائرة السلطة التنفيذية. كما يلاحظ الدارس للحياة السياسية عند المسلمين أن دائرة الفعل السياسي عموماً لم تتضمن وظائف التشريع والتقنين. إذ ارتبطت هذه الوظائف عبر التاريخ الإسلامي الطويل بالفقهاء وعلماء الشريعة. فقام علماء الفقه، أو القانون الإسلامي، بوضع أسس ومناهج لاستنباط الأحكام وتنزيل مقتضى الشريعة على الوقائع المتجددة؛ كما عينت شروط وضوابط صارمة لممارسة الاجتهاد والقضاء، حدّت من سلطات الخليفة، وأخضعت قراره على مستوى التنفيذ، وخياره على مستوى القضاء والفتوى، لضوابط شرعية واضحة محددة. وهكذا بقيت المرجعية التشريعية بيد فقهاء الأمة ومجتهديها، بينما اقتصرت مرجعية الخليفة على الأمور ذات الصبغة التنفيذية.

٢ – وظائف الرئاسة ومهامها

أدرك فقهاء السياسة الأوائل الطبيعة التنفيذية لسلطة الخليفة السياسية، وانعكس إدراكهم هذا في نظرية الإمامة الاتباعية التي حددت سلطة الخليفة في وظائف عشر، لخصها الماوردي في كتابه الهام **الأحكام السلطانية**. ويجدر بنا

أن ننوه، قبل الانتقال لاستعراض وظائف القيادة التنفيذية، إلى أننا آثرنا استخدام مصطلحي "الرئاسة" و "الرئيس" بدلاً من "الخلافة" و "الخليفة"، أو "الإمام" و "الإمامة"، لسببين: السبب الأول أننا نؤثر إسناد الخلافة، بوصفها مهمة تتعلق بحمل الرسالة والقيام بوظيفة الشهود، إلى الأمة كاملة، وليس لفرد فذ من أبنائها لأسباب أوضحناها في المبحث الأول من الفصل الرابع. ونعتقد كذلك أن مصطلح الرئاسة يفضُل مصطلح الإمامة، نظراً لارتباط الأخير بالقيادة المتميزة لرجل فذ يقتدى به في علمه وسلوكه. فمصطلح الإمام أعم دلالة من مصطلح الرئيس لأن الأول يشمل التفوق المعرفي والنموذجية السلوكية، بينما ينحصر الثاني بالسلطة السياسية. وبالتالي فإن مدلول كلمة الإمام يضم القيادة العلمية والتوجيهية للأمة، في حين يقتصر مدلول الرئيس على القيادة الرسمية والتنفيذية. السبب الثاني أن مصطلحي "الإمامة" و "الخلافة" ارتبطا تاريخياً بالقيادة السياسية العامة للأمة، بينما يتعلق استخدامنا لمصطلح الرئاسة بدراسة السلطة التنفيذية وتحديد دائرة عملها، يستوي في ذلك السلطة التنفيذية الخاصة بدولة قطرية تتحدد دائرة نفوذها في إقليم معين أو تلك المسندة إلى الدولة الاتحادية التي تتسع دائرة نفوذها لتشمل أقاليم الأمة المختلفة، وهي مسألة نعود للتفصيل فيها في المبحثين السابع والثامن من هذا الفصل.

ربط إذن فقهاء السياسية الأوائل مهام الرئاسة بوظائف تنفيذية محددة. فأجمل أبو بكر الباقلاني مهام الرئيس بـ "تدبير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفيء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم"[1]. وحددها الماوردي في عشر: "أحدها **حفظ الدين** على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة. فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل. والثاني **تنفيذ الأحكام** بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث **حماية البيضة** والذب عن الحريم ليتصرف الناس في

---

[1] الباقلاني، التمهيد: ١٨٥-١٨٦.

المعاش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع، **إقامة الحدود** لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس، **تحصين الثغور** بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. والسادس، **جهاد من عائد** [يريد عادى] الإسلام بعدالدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع، **جباية الفيء والصدقات** على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن **تقدير العطايا** وما يستحق في بيت المال من غير إسراف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع، **استكفاء الأمناء** وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة. العاشر، أن **يباشر بنفسه مشارفة الأمور** وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة ولا عبادة؛ فقد يخون الأمين ويغش الناصح"[٢].

يمكننا، بعد استعراض الوظائف العشر المنوطة بمنصب الرئاسة أن نختزلها ضمن دوائر ثلاث رئيسية: (١) دائرة **السياسة الداخلية** وتشمل الوظيفة الأولى (حفظ الدين) والثانية (تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين) والثالثة (حماية البيضة) والرابعة (إقامة الحدود). (٢) دائرة **السياسة الخارجية** وتضم الوظيفة الخامسة (تحصين الثغور) والسادسة (جهاد الأعداء). (٣) دائرة **السياسة المالية** وتشمل الوظيفة السابعة (جباية الفيء) والثامنة (تقدير العطايا). أما الوظيفة التاسعة (استكفاء الأمناء) والعاشرة (مشارفة الأمور وتصفح الأحوال) فلا تتعلق بدوائر تنفيذية منفصلة، بل ترتبط بمهمة الرئاسة في تفويض السلطة إلى معاونين والاستعانة بمساعدين للقيام بأعباء الدولة، أو مهمة التعيينات. ويشدد الماوردي على ضرورة متابعة الرئيس (أو الخليفة) لأعمال مساعديه ومعاونيه للتأكد من قيامهم بها على أحسن وجه.

---

[٢] الماوردي، **الأحكام السلطانية**: ١٤-١٥.

لا شك بأن قائمة الوظائف التي أوردها الماوردي تشتمل على أهم المهام المرتبطة بالقيادة التنفيذية. بيد أننا نعتقد بأن مجموعة الوظائف هذه بحاجة إلى شيء من الزيادة والتوضيح. ولا بأس أن ننبه هنا قبل الشروع بمناقشة الوظائف التي أوردها الماوردي وتعديلها بأننا سنقصر دائرة اهتمامنا على التأطير العام لمهام الرئاسة، تاركين عملية تفصيل وبسط هذه المهام إلى دراسات مستقلة.

التعديلات والاستكمالات التي نقترحها تنطلق من اعتبارين:

أولاً: إن بعض الوظائف المذكورة لا يمكن إسنادها إلى القيادة التنفيذية بمفردها، بل يجب إشراك القيادة الشورية فيها. ثانياً: إن الوظائف المنوطة بالقيادة التنفيذية يجب ألا تقتصر على مهام منع الظلم والعدوان والانحراف، بل يجب أن تتعدى الآليات الرادعة إلى آليات محفزة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي.

تتحدد التعديلات التي نقترحها في النقاط التالية:

الأولى: بالإضافة إلى حفظ الأمن وحماية المواطن من الاعتداء على شخصه وممتلكاته من قبل آخرين، أو استغلاله بوسائل المكر والخداع والغش، يجب أن تتسع دائرة السياسة الداخلية لتشمل الاهتمام بتطوير المؤسسات العلمية والثقافية وتشجيع الجهود الرامية إلى تطوير القدرات الصناعية والتقنية للأمة. والحقيقة أن الخلفاء الأمويين والعباسيين قد لعبوا دوراً هاماً في تطوير الامكانات العلمية والتقنية للأمة، فشجعوا الجهود العلمية والفنية.

الثانية: مهمة الرئاسة في حفظ الدين يجب أن تقتصر على تشجيع ودعم الجهود المؤدية إلى قيام حور بين ممثلي مختلف الأديان لتوضيح الحق والصواب بالحجة. ذلك أن مهمة حفظ الدين بنشره وتبليغه والدعاية له هو مسؤولية مؤسسات الأمة الثقافية قاطبة، لا القيادة التنفيذية.

الثالثة: مهام القيادة التنفيذية المتعلقة بالسياسة الخارجية يجب أن لا تنحصر في الإعداد العسكري، بل يجب أن تشمل أيضاً البحث عن وسائل وأساليب للتقارب مع الشعوب والأمم الأخرى، وإقامة علاقات سياسية حسنة، بما

يسمح بقيام علاقات سلمية، وإتاحة المجال لمؤسسات الأمة الثقافية والاعلامية والتجارية للتعامل مع تلك الشعوب والأمم.

الرابعة: السياسة المالية يجب أن لا تقتصر فقط على قضايا الجباية والإنفاق، بل يجب أن تتضمن قضايا الإنعاش الاقتصادي والتخطيط للاستفادة من الامكانيات والثروات المتوفرة، وتشجيع المشاريع الصناعية والتجارية الجادة. ولا نعنى بتشجيع هذه المشاريع أن تقوم أجهزة الدولة بنفسها بالإدارة المباشرة لها ومنافسة المشاريع الخاصة؛ فمثل هذا التدخل المباشر يؤدي إلى تضخم الجهاز الإداري، وبالتالي إلى مشاكل إدارية عديدة من ناحية، كما يؤدي إلى اضعاف المشاريع غير الحكومية، وإخراجها من دائرة التنافس، وبالتالي تناقص الجباية وانخفاض واردات الدولة. لذلك يفضل أن تبقى إدارة الدولة للمشروعات الاقتصادية غير مباشرة، من خلال إصدار القوانين المناسبة لتنشيطها وإزالة العوائق التي تقف في طريق نموها. كما يجب أن تهدف السياسة المالية إلى تحقيق المقاصد الشرعية مثل العدل والإنصاف، وذلك بالتوزيع العادل للثروة والحيلولة دون تركيزها في أيدي فئة قليلة من أبناء المجتمع.

الخامسة: يجب إشراك القيادة الشورية في تطوير القواعد العامة للسياسة التعليمية والتثقيفية والخارجية، والاقتصادية: بمعنى أن المبادرات التنفيذية يجب أن تتحدد بناءًا على قوانين وقرارات تصدرها القيادة الشورية، باعتبارها الممثل لمختلف قطاعات الأمة في اتخاذ القرارات.

إن إبقاء النظرية الاتباعية لسلطات الهيئات التنفيذية ضمن دائرة الردع والإنفاق يعود، في تقديرنا، إلى انحصار السلطة التنفيذية آنذاك في بيوتات قوية، وخروجها عن السيطرة الشعبية. فالشكل الذي اتخذته النظرية الاتباعية ينبثق عن ظروف غير معيارية، وبالتالي لا يصلح أن يكون إطاراً لنظرية عامة.

٣ – العلاقة بين القيادتين التنفيذية والشورية

رأينا في الفصل السابق أن القيادة الشورية المتمثلة بمجلس الشورى هي الجهة المخولة باتخاذ القرارات نيابة عن الأمة، باعتبارها الممثل لمختلف

الجماعات السكانية والقوى السياسية المؤلفة للمجتمع الإسلامي، وذلك بتطوير الخطط اللازمة لمواجهة المتغيرات على الساحة الداخلية والخارجية، ووضع القوانين التي تنظم حياة الأمة. كما رأينا آنفاً أن القيادة التنفيذية معنية بشكل رئيسي بالقيام بالإجراءات اللازمة لتنفيذ قرارات الشورى وتطبيق القوانين التشريعية والأحكام الشرعية.

بيد أن تقسيم السلطتين الشورية والتنفيذية بين هيئتين متمايزتين لا يعني بأي حال أن القيادة التنفيذية المتمثلة بمنصب الرئاسة لا علاقة لها بعملية اتخاذ القرار وسن القوانين وتطوير الخطط؛ فالدور الذي تلعبه القيادة التنفيذية في هذا المجال حيوي وهام. ذلك أن القيادة التنفيذية هي الجهة التي تتعامل مباشرة مع المتغيرات الداخلية والخارجية لأن أعضاءها هم الذين يباشرون تنفيذ القرارات الشورية على أرض الواقع ويعاينون ردود الفعل على هذه القرارات في داخل البلاد وخارجها. والقيادة التنفيذية هي التي تملك الأجهزة اللازمة لرصد التغييرات وجمع المعلومات. وبالتالي فإنها مسؤولة عن التنبيه إلى الحوادث والمتغيرات التي تستدعي الدراسة والمناقشة من قبل المجلس لتحديد المواقف وإصدار التوجيهات. كما يتوقع من الرئاسة أن تبادر إلى اقتراح الخطط السياسية المناسبة وعرضها على المجلس للمناقشة، ومن ثم أقرارها كما هي، أو إقرارها بعد إدخال بعض التعديلات عليها، أو رفضها كلية. لكن الرئاسة لا تمتلك حق التصرف في الخطط قبل إقرارها والمصادقة عليها من قبل المجلس؛ ويستثنى من ذلك الخطط المتعلقة بمهام أوكلها القانون العام للسلطة التنفيذية.

وكما يحق لمجلس الشورى اصدار القوانين العامة التي تنظم الحياة السياسية للأمة، يحق للرئاسة اصدار المرسومات وتحديد الاجراءات المتبعة ضمن الجهاز الإداري والديواني التابع لها. ويبقى حقها في تطوير قواعد العمل ضمن أجهزتها مقيداً بالقانون العام الصادر عن إرادة الشورى، وذلك للحيلولة دون سوء استخدام السلطة، وابتعاد الأجهزة الحكومية عن إرادة الأمة ومقاصدها. وبالتالي فإن من حق القيادة الشورية مراقبة عمل الأجهزة التنفيذية واستحصال

المعلومات الخاصة بعمل الجهاز الإداري من رؤساء المكاتب والإدارات والأقسام التابعة له.

بيد أن حق القيادة الشورية في مراقبة عمل الهيئات الإدارية والتأكد من خلوها من الفساد والانحراف يجب أن لا يؤدي إلى تدخل أعضاء الشورى المباشر في إدارة هذه الهيئات؛ بل يقتصر تدخلهم على إصدار قوانين وتشريعات لتصحيح الأخطاء واستئصال الفساد، أو تحويل الأفراد الذين تدل القرائن على تورطهم في ممارسات غير شرعية إلى المحاكمة من قبل الأجهزة المختصة بذلك. ذلك أن تدخل أعضاء الشورى المباشر في عمل الهيئات التنفيذية يؤدى إلى عدد من المحاذير، منها:

أولاً: تعدد مصادر التوجيه للعاملين في الجهاز الإداري، مما يؤدي إلى الفوضى الإدارية نتيجة تضارب وتعارض التوجيهات.

ثانيًا: يقود تعدد مصادر التوجيه إلى تنصل رؤساء الأجهزة الإدارية من مسؤوليتهم عن أعمال مكاتبهم وأقسامهم، وإلقاء اللوم على القيادة الشورية عند حصول عجز أو خلل.

ثالثاً: يؤدي انهماك الشوريين في أعمال الأجهزة التنفيذية إلى تأثرهم بالظروف الخاصة بهذه الأجهزة، وبالتالي إلى فقدان القدرة على تقييم عملها من المنظور العام للأمة.

٤ – العلاقة بين المؤسسات السلطوية والشعبية

حاولنا في المبحث الثامن من الفصل الخامس المفاضلة بين حدود الفعل السياسي المتعلق بمقاصد الأمة وتلك المرتبطة بمقاصد الدولة. وخلصنا إلى ضرورة تطوير نظام تفاضلي تتولى فيه الأمة بهيئاتها وتقسيماتها المختلفة مهمة تنظيم العلاقات بين الأفراد وتحفيزهم للتعاون فيما بينهم لتحقيق المقاصد الثقافية والعلمية والصناعية والاقتصادية، وغيرها من المقاصد المنوطة بالجماعة قاطبة، بينما تكلف مؤسسات الدولة السلطوية مهمة تنظيم العلاقات بين الجماعات السكانية، وتحفيزهم للتعاون فيما بينهم والحيلولة دون تظالمهم.

ونعود لنأكد في سياق الحديث عن مهام المؤسسات الحكومية أن المؤسسات السلطوية التي يشكل مجموعها جهاز الدولة الرسمي ليست هي المؤسسات الشرعية الوحيدة، لكنها جزء من مجموع المؤسسات والمنظمات والهيئات التي تعتمدها الأمة للقيام بمهامها وتحقيق مقاصدها: بمعنى أن الأمة حين تفوض مهمة اتخاذ القرار إلى أجهزة سلطوية، لا تتخلى عن حقها في ممارسة مهامها التعليمية والتثقيفية والتنظيمية والفنية بشكل مباشر. نعم يحق لمؤسسات الدولة أن تشارك في حمل نصيبها من هذه المسؤوليات والمهمات، والقيام بدور ريادي من خلال تحفيز البحث العلمي، وتطوير التعليم والفنون والقدرات التقنية. بيد أن جهود الهيئات الحكومية يجب أن لا يؤدي إلى إلغاء دور المؤسسات الأهلية والشعبية، دون مبرر شرعي واضح، ودون الرجوع إلى رأي القاعدة العريضة من أبناء الأمة.

لقد احتفظت الأمة عبر تاريخها الطويل بحقها في إدارة شؤونها التعليمية والتصنيعية والفنية، فتم إدارة المدارس والجامعات والنقابات المهنية من قبل مؤسسات شعبية مستقلة عن الدولة. واعتمدت هذه المؤسسات على المساهمات المالية لأفراد وجهات غير حكومية. واعتمدت مؤسسة "الوقف" لدعم المشاريع التعليمية وبناء المستشفيات والإنفاق على طلبة العلم، وتوفير مساكنهم ومرتباتهم. وهكذا فإن الدور المتميز الذي لعبته المؤسسات الرسمية في تشجيع حركة البحث العلمي والإنتاج التقني لم يؤد إلى إلغاء دور المؤسسات الأهلية، بل كان مكملاً له.

وتبرز أهمية الاعتماد على المبادرات الخاصة والمؤسسات الشعبية من اعتبارات عديدة في مقدمتها: (١) حماية المبادرات الفردية والجهود التعاونية الشعبية يحول دون تشكل عقلية لاأبالية تتمثل عادة في الافتقار إلى الشعور بالمسؤولية تجاه هموم الأمة وتحدياتها بين المواطنين. (٢) تلعب المؤسسات الشعبية دوراً هاماً في تهيئة الأقنية اللازمة للقيام بنشاط تعاوني جماعي بين أبناء الأمة، والحيلولة دون استبداد مؤسسات السلطة. فالمؤسسات الشعبية تقوم، وفق هذا المنظور، بدور البنى الوسيطة التي تعبىء الأفراد وتمنحهم الفرصة

للتمرس بالعمل الجماعي، والقدرة على الوقوف في وجه أي محاولة لتكريس السلطة من أجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة. بمعنى أن النقابات المهنية والمؤسسات الثقافية والتعليمية والتجارية يمكن أن تبادر إلى تنسيق جهودها وتعبئة أعضائها لاتخاذ موقف موحد في وجه محاولات البعض لتوظيف مؤسسات الدولة لخدمة أغراض لا تتفق مع المصلحة العامة للأمة.

فأهمية المؤسسات الشعبية والبنى الوسيطة لربط الجمهور وتوحيد فعلهم هو الذي يدفع بالنخبة المستبدة إلى تدمير هذه المؤسسات والبنى، وحصرالبنى التنظيمية في أجهزة الدولة المركزية، لسلب أفراد الشعب القدرة على ممارسة الفعل الجماعي.

٥ - الشروط الرئاسية

بعد أن تعرفنا على الحدود العامة للمؤسسة التنفيذية، وعلاقتها بالمؤسسة الشورية، والمؤسسات الشعبية، ننتقل الآن للنظر في الشروط العامة الواجب توفرها في المرشح لمنصب الرئاسة. إختلف فقهاء السياسة في الشروط الواجب توفرها في مرشح الرئاسة. فذكر الباقلاني خمس شروط رئيسية: "منها أن يكون قرشياً من الصميم، ومنها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين؛ ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب، وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها، وما يتعلق به من مصالحها؛ ومنها أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار، ومنها أن يكون من أمثلهم في العلم، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها. إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول. وليس من صفاته أن يكون معصوماً ولا عالماً بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش"[3].

---

[3] الباقلاني، التمهيد: ١٨١-١٨٢.

وحدد أبو المعالي الجويني شروط الإمامة في ستة: (١) الكفاية، وتتعين بسلامة الأعضاء من الآفات والعاهات، والشجاعة والرأي؛ (٢) العلم، ويشترط الجويني في الإمام بلوغ مبلغ الاجتهاد؛ (٣) الورع، ويرتبط بعدالة المرشح لمنصب الإمامة؛ (٤) الحرية؛ (٥) الذكورة؛ (٦) القرشية. ولخص هذه الشروط بشرطين: الاستقلال، ويشمل الشروط الخمسة الأولى والنسب، وهو شرط القرشية[٤]. وزاد أبو حامد الغزالي شروط الإمامة إلى عشرة، فأضاف إلى شروط الجويني السابقة شروطاً أربعة: البلوغ، والعقل، والنجدة، وحددها بتوفر العدد والعدة في أتباعه بما يجعله ظاهر القوة والشوكة، وسلامة الحواس[٥].

وحدد الماوردي الشروط الواجب توفرها في الإمام في سبعة: "أحدها العدالة على شروطها الجامعة؛ والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. الثالث، سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك به. والرابع، سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس، الرأي المفضي إلى سياسية الرعية وتدبير المصالح. والسادس، الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع، النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه واتفاق الإجماع عليه"[٦].

أما ابن خلدون فقد اقتصر على أربعة شروط للإمامة وتحفظ على شرط خامس. يقول ابن خلدون: "وأما شروط هذا المنصب [الخلافة] فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي"[٧].

ويلاحظ في مراجعة آراء أقطاب الفكر السياسي الإسلامي أن شروط الإمامة تتكرر عندهم بصيغ متفاوتة، وبشيء من الإطناب تارة والإجمال تارة أخرى. كما يلاحظ أن هذه الشروط تعتمد على محاكمات عقلية حول الصفات اللازمة للقيام بمهام منصب الرئاسة الهام. ولعل الشرط الوحيد الذي

---

[٤] المصدر نفسه.
[٥] انظر الجويني، غياث الأمم: ٦٠-٧٤.
[٦] الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦.
[٧] ابن خلدون، المقدمة: ١٥٢.

يعتمد مباشرة على نص منقول هو شرط القرشية. بيد أن شرط القرشية الذي أصبح أحد الشروط اللازمة للإمامة بعد رسوخ النظرية الاتباعية، لا يستند إلى أساس ثابت يمكّننا الثقة بشرعيته والتيقين باصالته. بل إننا نرى أن إخراج هذا الشرط من الشروط الواجب توفرها في المرشح الرئاسي أقرب إلى مقاصد الشريعة ومبادئها. ذلك أن دعوى القرشية تستند إلى حديث منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينص على أن "الأئمة من قريش"[٨]. والحديث المذكور، وغيره من الأحاديث التي يستند إليها شرط القرشية، حديث آحاد لم يبلغ درجة التواتر، وهو لذلك لا يقتضي العلم باشتراط النسب في الإمامة كما لاحظ الجويني. يقول الجويني: "فأما الصفات اللازمة (للخليفة) فمنها النسب؛ فالشرط أن يكون الإمام قرشياً. ولم يخالف في اشتراط النسب غير ضرار بن عمر، وليس ممن يعتبر خلافه ووفاقه. وقد نقل الرواة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الأئمة من قريش". وذكر بعض الأئمة أن هذا الحديث في حكم المستفيض المقطوع بثبوته، من حيث أن الأمة تلقته بالقبول. وهذا مسلك لا نؤثره، فإن نقلة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ التواتر، والذي يوضح الحق في ذلك أننا لا نجد من أنفسنا ثلج الصدور واليقين المثبوت بصدد هذا من فلق [بيان واضح للحقيقة] في رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد. فإذاً لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة"[٩]. ثم ينتقل الجويني ليبين أن الأساس الذي تستند إليه القرشية هو الاطراد التاريخي، واستمرار الخلافة في قريش منذ تأسيس الدولة الإسلامية حتى يوم كتابة الجويني لهذه السطور: "فالوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك أن الماضين ما زالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش. ولم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة على تمادي الأحيان وتطاول الأزمان. مع العلم بأن ذلك لو

---

[٨] صحح الحديث الحافظ ابن حجر. وروى مسلم في "كتاب الإمارة" باب "الخلفاء من قريش" حديثين، الأول عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان"؛ والثاني عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم".

[٩] الجويني، **غياث الأمم**: ٦٢-٦٣.

كان ممكناً لطلبه ذوو النجدة والبأس، ولشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحاب العَدَد والعُدَد"[10].

بيد أن الاطراد التاريخي الذي استندت إليه محاكمة الجويني لتأسيس القرشية قد فقد مصداقيته مع انهيار الخلافة العباسية، وانتقال السلطة السياسية إلى الدولة الأيوبية ثم الدولة المملوكية ثم العثمانية أولاً، ثم غياب الوجود الفعلي للوحدة السياسية للأمة كلياً في النصف الأول من القرن الهجري الماضي، ومطلع القرن الميلادي الحالي. فالاطراد التاريخي قد يصلح أساساً لشرط القرشية بالنسبة للجويني ومعاصريه، لكنه لا يمكن اعتماده للجيل المكلف بإعادة تأسيس الوحدة الأمتية.

وأياً كان الأمر فإن رفضنا لشرط القرشية يعود إلى اعتبارين:

الأول أن أحاديث الآحاد التي تساق لتأصيل شرط القرشية لا يمكن اعتمادها لأنها تتعارض مع الوقائع التاريخية المتواترة. ذلك أنه لو ثبت عند الصحابة اعتبار شرط القرشية لما بادر الرعيل الأول من الأنصار إلى الاجتماع لاختيار أحدهم خليفة لرسول الله، ولفوضوا أمر اختيار الخليفة للمهاجرين. لكن المصادر التاريخية تجمع على أن انضمام المهاجرين إلى اجتماع السقيفة كان محض صدفة، و لم ينجم عن سابق إعداد. ولو علم الأنصار باشتراط رسول الله قرشية الخليفة لما دخلوا مع المهاجرين في مناظرة حادة. وبالمثل، تبين الروايات التاريخية أن الرعيل الأول من مهاجرين لم يكونوا على دراية بالحديث؛ ولو علموا أن رسول الله قد فوض أمر الخلافة إليهم لاكتفوا بتذكير الأنصار بوصية رسول الله، ولما احتاجوا إلى الدخول مع الأنصار في حوار لإقناعهم بأن العرب "لن تعرف... هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش"[11]. فالقضية كما أوضحها أبو بكر رضي الله عنه قضية اعتبارات عملية وليست توجيهات نصية.

الثاني، والأهم، تعارض نصوص الحديث مع مبدأ إسلامي أساسي يفيد بأن التفاضل بين الناس لايقوم على أساس النسب وعلاقة الدم، بل على أساس

---

[10] المصدر نفسه: ٦٤.

[11] ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٥٩/٢.

العمل المنضبط بمبادئ الحق والعدل، والالتزام الصادق بغايات الوحي ومقاصده:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٣).

﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

"كلكم بنو آدم وآدم خلق من تراب. ولينتهين قوم يفخرون بآبائهم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان"[١٢].

"يا بني كعب بن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار... يابني عبد شمس... يا بني عبد مناف... يا بني هاشم... يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار. يا فاطمة أنقذي نفسك من النار، فإنني لا أملك لكم من الله شيئاً، غير أن لكم رحماً سأبلها [أي أصلها] ببلالها"[١٣].

ولأن قاعدة التفاضل بالعمل الصالح قاعدة كلية تستند إلى استقراء نصوص الكتاب، فهي لذلك قاعدة قطعية الثبوت ترجح حديث الآحاد الظني الثبوت عند قيام التعارض بينهما. ونحن لذلك نتفق مع ابن خلدون على أن شرط القرشية الذي اعتمده السلف يرتبط بعصبية قريش، او بهيبتها واحترامها بين العرب، وامتلاكها القدرات القيادية والعسكرية اللازمة للحفاظ على وحدة الأمة السياسية.

إذن شرط القرشية يجب أن لا يعتبر شرطاً من شروط الرئاسة، ويلزم إخراجه من الشروط المذكورة أعلاه. أما الشروط الباقية فيمكن اختزالها إلى أربعة:

أولاً، **العدالة**: وتتعلق بالاستقامة الخلقية للمرشح والتزامه الكامل في القول والفعل بمبادئ الحق والعدل والصدق.

ثانياً، **الكفاية**: وتتعلق بتوفر القدرات الجسدية والذهنية اللازمة لقيام المرشح بأعباء منصب الرئاسة.

---

[١٢] أخرجه البزاز في مسنده. وأورد الإمام أحمد بن حنبل حديثاً في معناه عن أبي ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه قال: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: انظر فإنك لست بخير من أحمر ولا أسود إلا أن تفضله بتقوى الله".

[١٣] رواه مسلم في باب "في قوله تعالى وأنذر عشيرتك الأقربين".

ثالثاً، **العلم**: ويرتبط بتمتع المرشح للرئاسة بقدرات علمية كافية تمكنه من فهم المسائل الدستورية والقانونية، وتحليل المتغيرات السياسية والاقتصادية، لاتخاذ الموقف المناسب منها. ولا يشترط في المرشح أن يكون عالماً متخصصاً في الشريعة، بل يكفي أن يكون ملماً بالمسائل والمصطلحات والقواعد الأساسية لهذه المعارف بحيث يتمكن من تطبيقها على المستجدات العملية، وفهم اقتراحات المستشارين المتخصصين فيها. بتعبير فقهي نقول: **إن الكفاءة العلمية للمرشح يجب أن تمكنه من الاجتهاد في تحقيق المناط لا في تخريجه.**

رابعاً، **الدراية**: وترتبط بالخبرة العملية المكتسبة سابقاً من خلال ممارسة مهام قيادية وإدارية، كما ترتبط بالخدمات والمساهمات العامة التي قدمها المرشح. بمعنى أن اختيار المرشح لمنصب الرئاسة يجب أن ينبني على إنجازاته السابقة التي يجب اعتمادها قرائناً ومؤشرات على قدرة المرشح للقيام بمهام القيادة التنفيذية.

بيد أن الشروط السابقة يجب أن ينظر إليها على أنها **شروطاً اعتبارية لا شروطاً قانونية**. ذلك أن عملية اختيار الرئيس ذات طابع سياسي، نظراً لأن قرار الاختيار ينبني على دعم الأغلبية أو جمهور الأمة، كما أوضحنا في الفصل السابق. والتزام جمهور المسلمين بالمعايير الأربعة التزام أخلاقي صرف، وليس التزاماً قانونياً؛ فعدالة المرشح ودرايته تتحددان بناءًا على ثقة جمهور المسلمين، لا على أساس ضوابط قانونية صرفة. فضرورة النظر إلى هذه الشروط على أنها معايير عامة يجب على الناخبين أخذها بعين الاعتبار، لا على أنها أحكام قانونية، ترتبط مباشرة بحق الأمة أو نوابها باختيار الرئيس، وعدم إمكان تفويض هذا الحق إلى هيئة منتقاة دون التفريط بحق الأمة في تحديد من ينوب عنها في إدارة شؤونها وتحقيق مقاصدها. فإعطاء هيئة أو جهاز خاص حق تقرير صلاحية المرشحين يؤدي إلى التآكل التدريجي لتأثير الأمة ونوابها على منصب الرئاسة وخضوع هذا المنصب لهيمنة أقلية منظمة. نعم يمكن تحديد شروط قانونية في المرشحين لمنصب الرئاسة، كتحديد حد أدنى من المؤهلات

الدراسية أو حد أدنى لسن المرشح أو حد أدنى لمدة إقامة المرشح في الدولة أو نقاء سجله العدلي، وغيرها من المعايير القانونية. أما المفاضلة بين مؤهلات المرشحين العدلية والعلمية فهذه مسألة اعتبارية لا قانونية تتحدد من خلال ثقة الناخبين ودعمهم لهذا المرشح أو ذاك.

إن اعتماد النظرية الاتباعية لمجموعة من الشروط النظرية ذات الصبغة القانونية خطأ ناجم عن تجاهل الأساس الشعبي لسلطة الرئيس السياسية. لذلك تفترض هذه النظرية أن عملية الاختيار تمر في مرحلتين. يتم في المرحلة الأولى انتقاء أفراد متميزين يتمتعون بخصائص معينة، تؤهلهم للإنضمام لمجموعة أهل الإمامة. أما في المرحلة الثانية فيتم انتقاء أفضل أفراد المجموعة، بعد مقارنة خصائصهم ومؤهلاتهم. لذلك يمكن، وفق هذا المنطق، أن يتولى العملية رجل فرد يتمتع بالمؤهلات اللازمة لاختيار الإمام. ومن هنا يظهر لنا أن إشكالية العدد وإشكالية الأفضل والمفضول تنبعان مباشرة من إغفال البعد السياسي لاختيار الرئيس. لذلك يؤدي اعتبار البعد السياسي لاختيار الرئيس إلى الغياب الفوري للإشكاليتين. إذ يتحدد العدد عندئذ بمجموع الأفراد الذي يعكس اختيارهم إرادة جمهور الناخبين، ويتحدد الأفضل، بالفرد الذي يحوز على ثقة جمهور المسلمين.

فإذا زالت العوائق القانونية، صح الترشيح للمنصب، سواء أكان الترشيح بمبادرة فردية من المرشح نفسه، أو بمبادرة جماعية من آخرين. ولقد تحفظ بعض الفقهاء والمفكرين المعاصرين، وفي طليعتهم محمد رشيد رضا، وأبو الأعلى المودودي على الترشيح القائم على مبادرة فردية إستناداً إلى حديث "إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله أو أحداً حرص عليه"[١٤]. بيد أن تحفظهم هذا ناجم عن الخلط بين التقدم لتولي القيادة السياسية للجماعة وطلب المنصب الإداري من القيادة التنفيذية. فالحديث المذكور يحظر على القيادة

[١٤] انظر محمد رشيد رضا، **الخلافة**: ٤٣، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م؛ الحديث متفق عليه، وأورد النص السابق للحديث الإمام النووي في كتابه **رياض الصالحين** في باب النهي عن توليه الإمارة والقضاء وغيرهما من الولايات لمن سألها أو حرص عليها فعرض بها.

السياسية إعطاء المناصب الإدارية من يطلبها من غير مستحقيها، ولا دلالة له على طلب القيادة السياسية.

٦ – مقاليد العقد الرئاسي

الرئاسة أو القيادة التنفيذية مهمة نيابية، يتولى فيها الرئيس المهام المسندة إلى منصبه باختيار الأمة له. لذلك فإن الرئيس مخول باستخدام السلطات التنفيذية ضمن الدائرة التي تحددها الأحكام الشرعية والقرارات الشورية. **فعلاقة الرئيس بالأمة، أو ممثليها في مجلس الشورى، ذات صبغة تعاقدية، تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما التزم أحكام الشريعة وقرارات الشورى، وقام بالوظائف الملحقة بمنصبه.**

ولقد قامت العلاقة بين القيادة السياسية والأمة منذ البداية على أساس التعاقد. إذ شكلت بيعة العقبة التي أعلنت ولادة الأمة الأساس التعاقدي الذي حدد التزامات قيادة الأمة المتشكلة، والمتمثلة بالرسول القائد، عليه الصلاة والسلام، كما حدد التزامات القاعدة المتمثلة بالأنصار. وأسسس العقد الرئاسي الذي تمخضت عنه بيعة العقبة حدود السلطة السياسية المنوطة بالقيادة وحدود واجب الطاعة والنصرة المنوط بالقاعدة، مما حدا برسول الله إلى الإلحاح في طلب دعم الأنصار وتأييدهم لقرار الحرب في معركة بدر قبل إنفاذه، لعلمه بوقوع القرار خارج حدود التزامات الأنصار في بيعة العقبة[١٥]. كذلك أدرك الخلفاء الراشدون الطبيعة التعاقدية لمنصبهم، واستشعروا مسؤوليتهم أمام الأمة، فأعلن الخليفة الأول في خطبة تسلم مقاليد منصبه: "أيها الناس؛ فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[١٦].

---

[١٥] انظر المبحث الثالث من الفصل السابع.

[١٦] ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٦٢/٢.

ولم تلبث الصبغة التعاقدية لمنصب القيادة التنفيذية أن أخذت صفة رسمية مع تطور النظرية الاتباعية التي تعاملت مع منصب الخلافة أو الإمامة من خلال مصطلحات العلاقة التعاقدية. فالإمامة "عقد لايتم إلا بعاقد"[١٧]، كعقد القضاء والزواج وغيرها من العقود، وهي لذلك تحتاج، كأي عقد آخر، إلى "عرض" و "إيجاب" بين الطرفين المتعاقدين. فإذا تم العرض من قبل أهل العقد وتحققت الإجابة من قبل المرشح للإمامة حصلت البيعة ووجبت مقتضياتها، كما يوضح لنا الماوردي: "فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجود فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته. فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته. وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار. وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها"[١٨].

ونحن إذ نتفق مع الماوردي، ودعاة النظرية الاتباعية عامة، على أن العلاقة بين الأمة وقيادتها علاقة تعاقدية، نختلف معه في فهم طبيعة هذا العقد وفي تصور آليات العملية التعاقدية. ذلك أن عقد الرئاسة يختلف في أهميته وطبيعته وفحواه عن عقود الزواج والتجارة والتوظيف، وغيرها من العقود ذات الطبيعة الفردية. لذلك نرى أن مقايسة عقد الرئاسة على عقود أخرى لا يصح دون تحديد ماهية وغايات هذا العقد وتعيين أوجه التشابه والاختلاف بين المقيس والمقيس عليه. كما أن آليات العملية التعاقدية يجب أن تتحدد من خلال فهم طبيعة العلاقة الخاصة التي تربط طرفي العقد الرئاسي، وليس عبر مقايسة شكلية بين هذا العقد وعقود أخرى، أو استعارة لأنماط تاريخية دون فهم الأساس الذي انبنت عليه. فالنظرية الاتباعية تختار نمطين لإبرام العقد الرئاسي "أحدهما

---

[١٧] الماوردي، الأحكام السلطانية: ٨.

[١٨] المصدر نفسه: ٧.

باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل"[19]، فتجيز عهد الإمام السابق للإمام اللاحق. ويدلل أصحاب النظرية الاتباعية على صحة العهد كنمط لتعيين رئيس الدولة بدعوى أن العهد "مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم ينا كروهما. أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت إمامته بعهد. والثاني أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر، اعتقاداً لصحة العهد بها، وخرج باقي الصحابة منها"[20].

بيد أن دعوى العهد التي أصّلت لها النظرية الاتباعية لا تستند إلى أساس ثابت، بل استنتاجات عجلى. فالنظرة الفاحصة المدققة لدعوى العهد، والأساس الذي انبنت عليه، تكشف لنا تناقض نمط العهد مع أسس النظام السياسي الإسلامي. فمن ناحية تتناقض دعوى العهد مع الصيغة التعاقدية التي تؤسس النظرية الاتباعية منصب الرئاسة أو الإمامة عليها. فالرئاسة عقد بين طرفين محددين، تشكل الأمة أو نوابها الشوريون الطرف الأول، ويمثل الرئيس الطرف الآخر. في حين أن العهد عقد بين الرئيس السابق والرئيس اللاحق، فهو لذلك عقد مغاير لعقد الرئاسة نظراً لخروج الأمة برمتها من هذا العقد. ومن ناحية أخرى تتناقض دعوى العهد مع مبدأ الشورى الذي يشكل الأساس الذي تنبني عليه شرعية الرئاسة. فمبدأ الشورى يقتضي، كما أوضحنا في فصل سابق، اختيار الأمة، أو نوابها الشوريين، للقيادة التنفيذية. أما عهد أبي بكر الصديق إلى عمر بن الخطاب وعهد عمر إلى مجلس شورى محدود العضوية فيجب فهمة ضمن الظرف التاريخي والبنية الاجتماعية المساوقين لهما، كما بينا آنفاً.

الرئاسة إذن عقد بين الأمة والرئيس تلتزم فيه الأمة الطاعة والنصرة مقابل التزام الرئيس وظائف منصبه ومهامها وفق الأحكام الدستورية. لذلك فإن

---

[19] المصدر نفسه: ٦.

[20] المصدر نفسه: ٩.

تقصير الرئيس في القيام بواجباته، أو عجزه عن أداء بعض مهامه، أو خروجه عن دائرة السلطات التنفيذية المسندة إليه، أو أي إخلال بمستلزمات العقد، توجب عزله من منصبه واختيار بديل عنه. لذلك أجازت النظرية الاتباعية خلع الإمام من منصبه عند إخلاله بواجبات الرئاسة. فالباقلاني يوجب خلع الإمام عند طروء أمور "منها كفر بعد إيمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود"[21]. والماوردي يربط وجوب خلع الإمام بتحقق أمرين: جرح في عدالته ونقص في بدنه، فيقول: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان، الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله. والذي يتغير به حاله فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه"[22].

يلاحظ عن مقارنة موجبات الخلع عند الباقلاني والماوردي انحصارها عند الأخير بدائرة ضيقة تتعلق بجرح العدالة، المتعينة بكفر بواح أو فسق ظاهر، ونقص البدن، المتعين بعوارض جسدية تحول بينه وبين ممارسة عمله كنقص الحواس أو الأعضاء المخل بعمله أو وقوعه في الأسر. وبالتالي فإن الظلم وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود لا يُخرج الرئيس، وفق التعديل الأخير للنظرية الاتباعية، من منصبه ولا يوجب عزله. ويعود هذا التراجع في تقديرنا إلى صعوبة عزل الرئيس أو الإمام في المقام الأول لأسباب تتعلق بطغيان ظاهر وفسق معلن، ناهيك عن أسباب قابلة للأخذ والرد، والرفض والقبول، بين القوى السياسية المختلفة. لذلك مثل عزل القيادة التنفيذية عبر التاريخ السياسي الإسلامي مشكلة عويصة، فلا تكاد المصادر التاريخية تفيدنا بعملية عزل واحدة تمت بناءً على إجراءات قانونية، ودون اقتتال أو سفك دماء. فمنذ أن انتهت المحاولة الأولى لعزل الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، إلى صراع دموي مدمر، أشعل نارالفتنة وقضى على أي أمل بقيام حكم شوري، أضحى الموت

[21] الباقلاني، التمهيد: ١٨٦.
[22] الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٥.

الطبيعي أو المدبر هو المخرج الوحيد لاستبدال الخليفة. وأمست آليات استبدال الإمام وموجبات خلعه حبراً على ورق. والحقيقة أن مسألة العزل لأسباب تتعلق بسوء الإدارة والتقصير في القيام بأعباء منصب الرئاسة مسألة شائكة. فهي من جهة تعتمد على أسباب قد لا تظهر للجميع على مستوى واحد من الجلاء والوضوح. ومن جهة أخرى تثير مسألة العزل حساسية القيادة التنفيذية نظراً للدلالات التي تحملها على عدالة وكفاءة الرئيس وأعوانه. لذلك فإن **المخرج من مأزق العزل هو تحديد مدة الرئاسة، لإتاحة الفرصة لإعادة تقييم أداء الرئيس ومساعديه في نهاية كل فترة رئاسية.** وبالتالي فإن إعادة اختيار الرئيس بالاقتراع العام لأفراد الأمة، أو الخاص لنوابها الشوريين، حسب مايقتضيه الدستور المختار، يؤدي إلى حفظ ماء وجه القيادة التنفيذية من جهة، ويؤدي إلى تجاوز عدد من الإشكاليات المتولدة في رحم النظرية الاتباعية للرئاسة منها :

أولا، **إشكالية الأفضل والمفضول:** برزت هذه الأشكالية في كتابات فقهاء السياسة الأولين على مستويين. يتمثل المستوى الأول في مسألة تصحيح عقد إمامة المفضول مع وجود الأفضل. وقد رأينا في المبحث السابق أن الإشكالية تختفي عند رد قرار الاختيار إلى الأمة ونوابها الشوريين، إذ تصبح المسألة عندئذ مسألة ثقة شعبية ودعم جماهيري لمرشح على آخر، لا مسألة مقارنة نظرية بين ميزات مزعومة. أما المستوى الثاني من الإشكالية فيتمثل في "حدوث فضل في غيره يصير به أفضل منه"[٢٣]. إذ تتعلق الإشكالية على هذا المستوى أساساً بإطلاق مدة الرئاسة، مما يجعل عملية استبدال الرئيس لأسباب تتعلق بأدائه الدستوري، بل بأدائه الوظيفي، أمراً متعذراً. أما عندما تحدد الفترة الرئاسية فإن استبدال المفضول بالأفضل عبر عملية اقتراع عام يصبح أمراً ميسوراً.

ثانيا، **إشكالية العهد:** وترجع هذه الإشكالية، جزئياً، إلى الرغبة في ضمان الإستقرار السياسي، والخشية من حدوث قلاقل ومصادمات بين القوي السياسية عقب الرحيل الفجائي للقيادة التنفيذية الحالية. وتزداد احتمالات القلاقل نتيجة لطول الفترة الرئاسية، واعتياد النخبة الحاكمة على نمط معين من

---

[٢٣] الباقلاني، التمهيد: ١٨٧.

الحياة وتعلقها به من جهة، كما تزداد نتيجة تشكيك بعض الجهات في عدالة القيادة الجديدة، والخوف من التأثير السلبي لممارساتها على نوعية الحياة خلال الفترة اللاحقة، خاصة وأن إمكانية التغيير ضعيفة أو معدومة. لذلك يؤدي تحديد الفترة الرئاسية إلى إزالة هذه العوامل وإتاحة المجال لتغيير القيادة دون حدوث مضاعفات تذكر.

ثالثاً، **إشكالية العزل**: وهي إشكالية تعود أساساً، كما نوهنا تواً، إلى الدلالات التي تحملها مسألة العزل على أشخاص المجموعة الحاكمة. ولا بأس أن نشير هنا إلى أن تحديد المدة يلغي الحاجة إلى العزل المنبني على نقص أو تقصير في أداء الواجب والمهمة، لكنه لا يلغي الخلع المرتبط بإخلال الرئيس بوظائفه، أوتجاوزه حدود سلطاته الدستورية.

٧ - النظام الإداري وتفويض السلطات

نظراً لتعدد مهام السلطة التنفيذية وتشابك مسؤولياتها، يحتاج الرئيس إلى أعوان ومساعدين لإنجاز الوظائف المسندة إليه، كما يحتاج إلى جهاز إداري متشعب. وتحتوي الكتب المهتمة بمسائل الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية على أبحاث قيمة يمكن الاستفادة منها في فهم الأنظمة الديوانية التي اعتمدها رجال الدولة عبر التاريخ السياسي الإسلامي.

بيد أن اهتمامنا في المبحث الحالي والمبحث التالي ينصب في دائرة فهم خصوصيات التقسيمات الإدارية في النظام الإسلامي، وعلاقتها بالتصور الكلي الإسلامي، ومن ثم التأطير العام للنظام الإداري وفق أسس الفعل السياسي الإسلامي.

لا بأس أن ننوه، في مطلع دراستنا المقتضبة لخصائص النظام الإداري الذي يتوافق والتصورالإسلامي الكلي، إلى أن النظام الإداري الذي عرفه المسلمون عبر التاريخ يتشابه، بوصفه أداة وآلة، في بعض جوانبه مع النظام الإداري الذي عرفته المجتمعات غير الإسلامية. فالماوردي، مثلا، يقسم المناصب التنفيذية الصادرة عن الرئاسة إلى أربعة أقسام، وذلك من خلال معارضتة بين صنفي

"الولاية" و "دائرة النفوذ" وصنفي "العام" و "الخاص". ولنترك الماوردي يبين الأقسام الأربعة التي اختارها لاحتواء المناصب التنفيذية المختلفة. يقول الماوردي: "إذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم النظر في مصالح الملة وتدبير الأمة. فإذا استقر عقدها للإمام، انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام. فالقسم الأول، من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء، لأنهم يستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص. والقسم الثاني، من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور. والقسم الثالث، من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات؛ لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال. والقسم الرابع، من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم كقاضي بلد أو إقليم، أو مستوفي خراجه أو جابي صدقاته، أو حامي ثغراته، أو نقيب جنده؛ لأن كل واحد منهم خاص النظر في مخصوص العمل. ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته، ويصح معها نظره"[٢٤].

إن التقسيم الذي تبناه الماوردي في كتابه لا ينطوي على معايير خاصة تجعله التقسيم الوحيد الممكن توظيفه لتنظيم السلطة التنفيذية، أو حتى التقسيم الأنجع. لذلك يلحظ الباحث أن هذا التقسيم قد تم اعتماده بناءً على المعطيات التاريخية المساوقة لتطويره، فهو التقسيم الأمثل للحفاظ على وحدة القرار السياسي في مجتمع سياسي لا يمتلك القدرة على اختيار قياداته الرسمية. إذ

---

[٢٤] الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٩. ويمكن توضيح تقسيم الماوردي باعتماد الجدول التالي:

الولاية

خاصة	عامة		
قاضي القضاة نقيب الجيوش مستوفي الخراج	الوزراء	عامة	الصلاحية (دائرة النفوذ)
قاضي البلد أو الإقليم مستوفي خراج الإقليم نقيب جند الإقليم	أمراء الأقاليم	خاصة	

تتطلب وحدة القرار في مثل هذا المجتمع تحكم السلطة المركزية بالسلطات الأقليمية والمحلية. ومن هنا كان تركيز الماوردي على إعطاء الخليفة حق تعيين أمراء الأقاليم والبلدان. بيد أن الماوردي لم يلجأ، مع ذلك، إلى سحب غطاء الشريعة السياسية من أمراء الأقاليم الذين يتولون مناصبهم بالاعتماد على دعم محلي، وليس من خلال "استكفاء" أو تعيين الخليفة لهم. لذلك اعتبر الماوردي "إمارة الاستيلاء" مؤسسة سياسية شرعية، وأوجب على الإمام اعتبار شرعية الأمير المستبد بقوته، وتفويض السلطة التنفيذية له ضمن الإقليم الذي يمثل قاعدة سلطته. يقول الماوردي: "وأما إمارة الاستيلاء التي تنعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير سياستها. فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة؛ وهذا وإن خرج عن عرف تقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز"[٢٥].

إن إمكانية ارتكاز سلطة القيادات التنفيذية الإقليمية والمحلية التي تعرض لها الماوردي تحت عنوان "إمارة الاستيلاء"، على سلطة محلية بدلاً من السلطة المركزية تشير إلى احتمال تطوير أنماط مغايرة للنمط الذي اقترحه الماوردي؛ فيمكن، مثلاً، حصر سلطة الرئاسة العامة ضمن دائرة النفوذ العام، واسناد دائرة النفوذ الخاص إلى جهاز تنفيذي يتم تعيينه باختيار سكان أو مواطني الأقليم المخصوص، أو ممثليهم الشوريين. أو قد يتم اعتماد نمط وسط بين النمط السابق والنمط الذي اعتمده الماوردي بحيث تتولى الرئاسة العليا مهمة تعيين مرشح لشغل منصب الرئاسة الأقليمية على أن يتولى مجلس إقليمي للشورى مهمة اعتماد المرشح أو الاعتراض عليه. وأيا كان النمط المختار، فإن اعتماد نمط محدد ليست مسألة احتكام إلى قواعد معيارية صرفة، بل هي في الدرجة

---

[٢٥] المصدر نفسه: ٣٠.

الأولى مسألة تحقيق المصلحة العامة. ويبقى النمط الأفضل، بطبيعة الحال، هو النمط الأقدر على تحقيق المقاصد الإسلامية وتطبيق المبادئ الشرعية، وفي مقدمتها، مبدأ المشاركة السياسية للأمة في صنع القرار السياسي.

بيد أننا نميل إلى اعتماد الأنماط الإدارية التي تحصر السلطة السياسية للرئاسة العليا في دائرة النفوذ العام، كتعيين الجهاز الوزاري والمناصب القضائية والإدارية العليا، بينما تسند مهمة تعيين الجهاز الإداري والقضائي في الأقاليم إلى الرئاسة الإقليمية. إذ أن مثل هذه الأنماط أدعى إلى إبقاء القرار السياسي في دائرة المشاركة السياسية للأمة، والحيلولة دون تركيز السلطة السياسية ضمن مجموعة صغيرة من أبنائها. ونعود للتأكيد، رغم ذلك، على أن اختيار نمط إداري معين قضية خارجة عن دائرة إهتمام النظرية العامة للدولة، لأنها تخضع لاعتبارات خاصة بالظرف التاريخي، والبنية الاجتماعية للوحدات المشكلة للأمة. فدراسة البنى والمؤسسات الإدارية، كالوزارة والإمارة والولاية والقضاء والحسبة وغيرها من المؤسسات التي احتلت مكان الصدارة في الدراسات السياسية التاريخية الإسلامية،[٢٦] لم تنبني على أسس معيارية عامة توجب التزام علماء السياسة المحدثين بها؛ بل إن الدراسات التاريخية للإدارة العامة للدولة كثيراً ما تغفل أنماطاً اعتمدت من قبل بعض الحكومات والدول القطرية. فالتقسيم الإداري الذي اعتمدته دولة بني أمية في الأندلس يختلف اختلافاً واضحاً عن ذلك الذي التزم به العباسيون. فقد قسم الأمويون في الأندلس الوظائف التنفيذية بين عدد من الوزراء "فجعلوا لحساب المال وزيراً، وللترسيل وزيراً، وللنظر في حوائج المتظلمين وزيراً، وللنظر في أحوال الثغور وزيراً. وجُعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك، كل فيما جعل له. وأُفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم، ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجلسهم، وخصوه باسم الحاجب"[٢٧]. فالنمط الذي اعتمده خلفاء الأندلس، المتمثل بمجلس من وزراء متخصصين، يختلف اختلافا

---

[٢٦] انظر الماوردي، **الأحكام السلطانية**؛ بدر الدين بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**؛ وعبد الله القلقشندي، **مآثر الإنافة في معرفة أحكام الخلافة**.

[٢٧] ابن خلدون، **المقدمة**: ١٨٩.

بيناً عن النمط الذي تبناه الخلفاء العباسيون في المشرق، واتخذه الماوردي نموذجاً لتنظيره. بل يمكن القول إن النموذج الذي أغفله الماوردي أكثر تطوراً من النموذج الذي ذكره.

يتضح من العرض السابق أن الجهاز الإداري يتعلق في بعض جوانبه باعتبارات فنية تنظيمية منفكة عن الخصوصيات المعيارية للثقافة السائدة. وهذا ما حدى بالخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى اقتباس النظام الإداري الفارسي لتطوير ديوان الجند، وتنظيم شؤون موظفي ومستخدمي الدولة. بيد أن هناك جانب آخر من التقسيمات الإدارية تتعلق مباشرة بالتصور الكلي والمنظومة المعيارية للثقافة السائدة. ولقد تحددت الخصوصية الإدارية للنظام الإسلامي تاريخياً في النظام الملّي الذي اعتمده المسلمون منذ مرحلة مبكرة من تاريخهم السياسي، واتخذ شكله المتطور في مؤسسات الدولة العثمانية؛ وهو النظام الذي سنعمد في المبحث التالي إلى إلقاء الضوء على معالمه الرئيسية.

٨ – النظام الملّي والبنية الاتحادية للدولة

تعود جذور النظام الملّي إلى فترة مبكرة من التطور السياسي الإسلامي. فقد أعطى النظام الإسلامي الجماعات الدينية المتواجدة ضمن حدود الدولة الإسلامية استقلالية إدارية وقانونية، مقابل احترامها للسلطة العليا للدولة الإسلامية وإعلان ولائها للأمة الإسلامية. وتكفلت الدولة الإسلامية بالدفاع عن الجماعات الدينية ضد أي عدوان خارجي. ولعل أكثر المعطيات التاريخية تفصيلاً للعلاقة بين الجماعات الملّية والسلطة المركزية تلك التي توفرها المصادر التاريخية الخاصة بالدولة العثمانية التي شهدت تطوراً بالغاً في البناء الإداري، وتبلوراً واضحاً للنظام الملي. فقد لجأت الإدارة العثمانية إلى اعتماد مبدأ التسامح الديني تجاه الجماعات الملّية الخاضعة لسلطانها، وسمحت لهم بالاحتفاظ بقياداتهم المحلية وقوانينهم الخاصة بهم. وتجنبت التدخل المباشر في تنظيم شؤونهم.

بيد أن سياسية عدم التدخل في الإدارة المباشرة للجماعات السكانية الخاضعة للسلطة العامة للدولة، لم يؤد إلى تغاضي السلطة العثمانية كلياً عن نوعية الممارسات ضمن الوحدات الإدارية التابعة لها، بل أصدرت سلسلة من التشريعات الهادفة إلى حماية رعايا الدولة العثمانية من تجاوزات السلطات المحلية. وهذا ما حدا بأحد مؤرخي الدولة العثمانية المعاصرين إلى تقرير تفوق الإدارة العثمانية في منطقة البلقان على الإدارة الصربية السابقة لها، فكتب: "يتوقف فهم امتياز الإدارة العثمانية بالنسبة للإدارات المحلية في منطقة البلقان على مقارنة القانون العثماني بمراسيم الملك الصربي ستيفان دوسان. فالمراسيم التي أصدرها دوسان تقضي، مثلاً، أن يعمل الفلاح في خدمة سيده يومين في الأسبوع. بينما تحصر الأحكام العثمانية عمل رعاياها في الأراضي "السفاحية" مدة ثلاثة أيام من كل عام. لذلك كانت حماية الفلاحين من استغلال السلطات المحلية مبدأً أساسياً من مبادئ الإدارة العثمانية"[٢٨].

واستمرت الإدارة العثمانية، عقب توسع سلطانها إلى بلاد الشام والعراق ومصر والحجاز، باتباع نظام إداري في المناطق الإسلامية شبيه بالنظام الذي اتبعته في منطقة البلقان وشرقي أوربا، فاحترمت الاستقلالية الإدارية والقانونية للمناطق الجديدة. بيد أن الوحدة الدينية والعقدية بين الإدارة العثمانية والجناح الشرقي للدولة ذي الأغلبية المسلمة أدت إلى قيام علاقات تعاون وثيقة بين الطرفين، لم تكون متوفرة في الجناح الغربي ذي الأغلبية النصرانية. فاستعملت الدولة العثمانية مواطنيها المسلمين في الوظائف الإدارية والسياسية، دون اعتبار للإختلافات القومية والعرقية. فشغل المواطنون العرب، مثلاً، وظائف حكومية هامة وارتقى العديد منهم إلى مناصب عليا كمنصب الصدر الأعظم، أو رئيس الوزراء، ومنصب شيخ الإسلام، أو المفتي العام، كما تولوا مهام قيادة الجيش وولاية الأقاليم، وغيرها من المناصب المؤثرة[٢٩].

---

[٢٨] Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600 (New Richelle, N.Y.: Aristide D. Cartazas, 1973)*. p.13.

[٢٩] Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism* (Beirut: Khayyats, 1966), p16- 7.

إن النظام الملي في البلقان ونظام الإدارة المحلية في المناطق الإسلامية يعكسان نموذجاً هاماً للإدارة السياسية تقوم على أساس إعطاء قدر كبير من الاستقلالية للقيادات المحلية في إدارة مناطقها. ولقد سمحت هذه السياسة لمجموعات قومية وعرقية ودينية مختلفة بالتعايش السلمي والتعاون الاقتصادي والعسكري، والانفتاح الثقافي والفكري، وحالت دون تسلط جماعة قومية أو عقدية أو مذهبية على الجماعات الأخرى وفرض لغتها أو قوانينها الخاصة أو أعرافها أو تقاليدها على جماعات سكانية مغايرة. إن سياسة عدم التدخل في الشؤون المحلية الخاصة، وتجنب فرض منظومة من القواعد والقوانين المتشابهة، تم تقريرها في عاصمة الدولة بعيداً عن الدوائر المحلية الخاضعة لها، سمة مميزة للحكومات الإسلامية المتعاقبة على مدار التاريخ، بدءًا بالخلافة الراشدة وانتهاءًا بالخلافة العثمانية؛ وهي سمة مرتبطة، دون شك، بالمبادئ السياسية الإسلامية التي تدعو إلى التسامح، وتؤكد على المسؤولية العامة للأمة في حمل مبادئ الشريعة وتحقيق مقاصدها. وهذا ما جعل الحكومة المركزية مؤسسة واحدة من مؤسسات عديدة تولت مهمة تنظيم شؤون الأمة. ومن هنا استخدم بعض الباحثين المعاصرين استعارة اللوحة الفسيفسائية لوصف المجتمع السياسي تحت الإدارة العثمانية: "من المفاهيم الأخرى التي استخدمت لتوضيح طبيعة المجتمع الشرق أدنوي (Near Eastern) مفهوم الفسيفساء. ويبدو المجتمع الشرق أدنوي من هذا المنظور كلوحة فسيفسائية من الجماعات التكافلية المستقلة، مصفوفة جنباً إلى جنب، بحيث يتعذر ترتيبها ضمن نظام هرمي يعطي بعضها أهمية تزيد عن أهمية البعض الآخر؛ أو حتى إعطاء بعضها مكانة متميزة في نظر الجميع. بل يمكن اعتبار الحكومة نفسها جماعة تكافلية، مثل باقي الجماعات، يتم تحديدها بناءًا على عاملي الإرث والوظيفة، ومهمة الدفاع وبعض الخدمات الإدارية المتواضعة"[٣٠].

إن الدراسة المتأنية للبنية السياسية للدولة العثمانية، والدول الأخرى التي ظهرت في المناطق الإسلامية عبر التاريخ، تظهر تهافت دعوى "الاستبداد

[٣٠] M. E. Yapp, *The Making of the Modern Near East* (London: Longman, 1987), p. 3.

الشرقي" التي تشدق المستشرقون والمفكرون الغربيون عامة بها. فالاستبداد الشرقي إدعاء ناجم عن إسقاط التجربة الملكية الغربية على مؤسسات الحكم في المناطق الإسلامية. فتشبيه السلاطين والأمراء الذين حكموا المناطق الإسلامية بالملوك والإقطاعيين الذين هيمنوا على مؤسسات الحكم الغربية يعتمد على تشابه في شكل النظامين وليس تشابه في مضامينهما. فالاستبداد الذي عرفته الممالك الغربية بصورة عامة، والمملكة الفرنسية والروسية بصورة خاصة، لم يكن له مثيل في معظم الممالك المسلمة. فبينما كان ملوك الغرب وأمراؤهم حاكمين بأمرهم، كان السلاطين والأمراء المسلمون مقيدين بمنظومة قانونية. فالتجربة السياسية الإسلامية لم تعرف أبداً المركزية التي ظهرت في المجتمع السياسي الغربي، والتي أخذت شكلها المتطور في منظومة الدول القومية. لذلك أدى تبني حزب الاتحاد والترقي، الذي تولى الحكم في الدولة العثمانية في منتصف القرن الماضي، للنموذج السياسي الغربي إلى ترسيخ النزعة المركزية. فعمد الحزب المذكور إلى فرض اللغة التركية كلغة رسمية للدولة للمرة الأولى خلال التاريخ العثماني الذي يمتد ستة قرون، كما عمد إلى تعيين ولاة وإداريين أتراك لإحكام القبضة على الشؤون المحلية. ولم يلبث النموذج الغربي للدولة القومية المركزية أن أدى إلى إثارة النعرات القومية والدينية في مختلف المناطق التابعة للإدارة العثمانية، وهيأ الأجواء للتشرذم القومي. ورغم القصور والأخطاء التي اعترت النظام الملي العثماني، يبقى هذا النظام نموذجاً رفيعاً للتعايش السلمي والتعاون المتبادل بين جماعات قومية ودينية متغايرة، وهو دون شك أكثر توافقاً مع المبادئ السياسية والمقاصد العامة للرسالة الإسلامية من النظام القومي الذي أعقبه، الداعي إلى فرض خصائص العرقية والقومية على مختلف الجماعات السكانية الخاضعة له.

ونحن إذ نسوق النموذج العثماني لا ندعو بطبيعة الحال إلى اقتباس النظام بحذافيره، بل إلى تبني مبدأ النظام الاتحادي والإدارة المحلية لمختلف الأقاليم الخاضعة للدولة. ذلك **أن الحفاظ على الادارة الذاتية للأقاليم هو النظام**

الإداري الملائم لتحقيق مبدأ المشاركة السياسية للأمة في القرارات السياسية الذي أصّلنا له في فصل سابق. فالنظام الإداري الذي ندعو أليه هنا هو نظام متوازن، يحافظ على الاستقلال الشوري والإداري للأقاليم المتحدة ضمن إطار الأمة من جهة، ويحتفظ في الوقت نفسه، بمؤسسات سياسية تسمح باتخاذ قرارات مشتركة في القضايا التي تتعلق بأمن وتقدم وتكافل الأمة كاملة. ويتحقق هذا النظام، كما نرى، بإقامة مؤسسات شورية وإدارية محلية لتنظيم الحياة ضمن الدولة القطرية، ومؤسسات شورية وإدارية تعمل على مستوى الدولة الاتحادية.

لقد أبدى بعض المفكرين الغربيين المعاصرين اعتراضات شديدة على النظام الذي اعتمدته الإدارة العثمانية، واتهموه بتكريس هيمنة الأغلبية المسلمة على الأقليات الدينية التابعة للدولة. فمكسيم رودنسون، المفكر الفرنسي اليساري المتخصص بالدراسات الإسلامية، يصر على أن النظام الإداري الذي اعتمده العثمانيون، ويطلق عليه اسم التعددية الهرمية (Hierarchical Pluralism)، أدى إلى إخضاع الأقليات الدينية لسيطرة الأغلبية المسلمة. ويشدد رودنسون على أنه رغم تمتع الأقليات الدينية باستقلالية نسبية تحت الحكم العثماني، بقيت الحكومة المركزية تحت سيطرة الأغلبية المسلمة.

بيد أن النقاد الغربيين المتبرمين بهيمنة الأغلبية المسلمة في أي نظام يقوم على أساس المبادئ السياسية الإسلامية يتجاهلون أن هيمنة الجماعة العقدية الغالبة ليس رهناً بالنظام الإسلامي، بل هي نتيجة متحصلة في الأنظمة الديمقراطية الغربية أيضاً. لذلك نرى أن المؤسسات السياسية الغربية تخضع لهيمنة الأغلبية الدينية أو العرقية كما هو الحال في بريطانيا وفرنسا وإيطاليا. لكن الفرق بين النموذج الإداري الغربي والإسلامي أن الأقليات في النموذج الأول مطالبة بتبني أحكام القانون العام التي تعكس الخصوصيات الدينية والقومية للأغلبية السكانية كاللغة وأحكام الزواج وغيرها، بينما تتمتع الأقليات الدينية في النموذج الثاني باستقلال إداري وقانوني[٣١].

---

[٣١] Anthony H. Brich, *Nationalism and National Integration* (London: Unwin Hyman, 1989), p. 6.

الخاتمة

لنختتم بحثنا باستعراض سريع لمقومات الدولة الإسلامية الأساسية. وقبل الشروع باستعراض هذه المقومات لا بد من التأكيد على أن الغاية من عملنا هذا هو ربط الثوابت الرئيسية للنظام السياسي الإسلامي ببعضها البعض، لا الاستعاضة عما قيل سابقاً. لذلك يجب النظر إلى النتائج المثبتة في هذه الخاتمة على أنها نتائج لمقدمات سبقتها في فصول البحث.

ميزنا في الفصل الرابع أسساً أربعة يشكل بمجموعها القاعدة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، يمكن صياغتها على النحو التالي:

١) اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي حق عام للأمة، ومسؤولية مشتركة بين المسلمين.

٢) تخضع عملية اتخاذ القرار وممارسة الفعل السياسي لمبدأ الشورى.

٣) تناط المرجعية السياسية بقيادة الأمة الممثلة لجمهور المسلمين.

٤) تعود المرجعية القانونية إلى الأحكام الشرعية المستنبطة من مصادرها.

فالأمة والشورى والقيادة والشريعة هي الثوابت الأساسية التي تحدد بنية الدولة وماهية العلاقات المهيمنة في النظام الإسلامي: بمعنى أن البنية التفصيلية للدولة تتحدد من خلال ربط الثوابت المذكورة بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية المساوقة. لذلك تؤول مهمة تحديد الثوابت السياسية ضمن الدولة الإسلامية إلى تعيين دلالات المقومات الأربعة المتقدمة.

١) الأمـة

الأمة الإسلامية تجمع عقدي قيمي ناجم عـن تفـاعل أفـراد مـن البشـر مـع مبادئ الوحي وقيمه الكلية. فالعقيدة الإسلامية هي الركن الاساسي الذي تقوم عليه الأمة. وبالتالي فإن تبني منظومة عقدية أمر لازم لبروز الوعـي وقيـام الفعـل الإسلاميين على صعيـد الفـرد والجماعـة. إذ يـؤدي بـروز العقيـدة إلى توحيـد المقاصد والأهداف، وتعميم الضوابط والمعايير.

بيد أن التأكيد على أهمية الأساس العقـدي للرابطـة الأمتيـة لا يعـني، بـأي حال، أن الأمة مجتمع سياسي منغلق تقتصر عضويته والتمتـع بحقوقـه وضماناتـه على فئة مختارة، بل هو مجتمع منفتح لجميع الراغبـين في الالـتزام بمبادئـه وقيمـه، والنهوض بتبعاته .

وبالمثل، يقـوم الكيـان السياسـي الإسـلامي علـى قـاعدة التعـايش السـلمي والتعاون بين الجماعات العقدية، واحترام مبدأ حريـة الاعتقـاد، ويعتمـد الحـوار الحر والكلمة الطيبة وسيلة لتصحيح المفاهيم والتصورات والمواقف.

٢) الشورى

يمكننا تمييز مسـتويين للشـورى: (١) الشـورى العامـة المتعلقـة بمهـام الأمـة ومسؤولياتها، و (٢) الشـورى الخاصـة، أو الاستشـارة، المرتبطـة بمهـام القيـادة السياسية الرسمية. فالشورى العامة حق أصيل للأمة مستمد من نصوص الوحي، ومنبثق من مهمة الأمة ومسؤولياتها في تحقيق مقاصد الخطاب الشرعي، والقيـام بأعباء الشهود الحضاري. بينما تحتل الشورى الخاصة المتعلقة بالقيادة التنفيذيـة موقعاً ثانوياً نظراً لاستناد الشرعية السياسية للقيـادة، وبالتـالي حقهـا في ممارسـة الشورى، إلى إرادة الأمة واختيارها.

٣) القيادة

تنقسم القيادة السياسية إلى دائرتين: القيادة الشورية والقيادة التنفيذية. تتشكل القيادة الشورية نتيجة لتفويض الأمة مهمة اتخاذ القرارات العامة إلى مجلس أو مجالس شورية تنوب عنها، وتحتفظ الأمة بحق اختيار أعضاء المجلس واستبدالهم، أو إعادة الثقة فيهم، في فترات دورية. ويملك مجلس الشورى المختار الحق في تقرير المسائل المتعلقة بمصالح الأمة وغاياتها، وتأسيس الهيئات لتنفيذ القرارات المتخذة.

أما القيادة التنفيذية المتمثلة في الرئاسة فتقوم على أساس التعاقد بين الأمة، أو نوابها، والرئيس، تلتزم فيه الأمة طاعة الرئاسة وعونها مقابل التزام الرئيس مهام منصبه وواجباته وفق الأحكام الدستورية. وتنحصر الوظائف المسندة إلى منصب الرئاسة في دائرة السلطة التنفيذية.

بيد أن تفويض الأمة مهمة اتخاذ القرار وتنفيذه إلى أجهزة سلطوية لا يقتضي تخليها عن حقها في ممارسة مهامها التعليمية والتثقيفية والتنظيمية والفنية بصورة مباشرة.

٥) الشريعة

تعود المرجعية القانونية في الدولة الإسلامية إلى الأحكام الشرعية التي يشكل مجموعها الشريعة الإسلامية. وتنقسم الأحكام الشرعية إلى (١) أحكام فقهية يتولى تطويرها هيئات فقهية، و (٢) أحكام دستورية تحدد إطار عمل مختلف الأجهزة الرسمية للأمة، و(٣) أحكام سياسية منبثقة عن قرارات مجلس الشورى. وبالتالي فإن السلطة التشريعية في المجتمع الإسلامي ليست محصورة في جهة واحدة، بل تتوزع بين الفقهاء والشوريين، بحيث يتولى الفقهاء تطوير الأحكام المتعلقة بالواجبات الفردية والأحكام المنظمة للعلاقة التعاقدية بين الأفراد، بينما يتولى الشوريون تطوير القوانين المتعلقة بالمصلحة العامة للجماعة وبتنظيم العلاقة بين الجماعات السكانية المختلفة.

بيد أن اعتماد الشريعة مرجعاً قانونياً لا يقتضي إلزام أتباع الشرائع والديانات غير الإسلامية بأحكام الإسلام في شؤونهم الخاصة، بل يعتمد هؤلاء على شرائعهم وأحكام دينهم لتنظيم شؤونهم والبت في مشكلاتهم وخلافاتهم الداخلية. وتبقى عندئذ القواعد الشرعية الإسلامية الحكم النهائي في حالتين: (١) حدوث خصومات بين مجموعات عقدية مختلفة، و (٢) احتكام أفراد ينتمون إلى المجموعات العقدية غير الإسلامية إلى السلطات العليا في الدولة.

أخيراً، فالنظام الإداري المناسب لتحقيق المقاصد الشرعية نظام اتحادي يحافظ على الاستقلال الشوري والإداري لأقاليم الأمة المختلفة، ويربط التمثيل الشوري الإداري في المستويات المحلية والإقليمية والأمتية بالقضايا الخاصة بالمجموعات السكانية المتحددة ضمن كل مستوى من هذه المستويات. فيتم اتخاذ القرارات التي تتعلق بالمشكلات المحلية ضمن مجلس الشورى المحلي وتنفذ من قبل إجهزته الإدارية. كما تهتم المجالس الشورية الأقليمية والأجهزة الإدارية التابعة لها بالمشكلات والهموم الأقليمية. بينما يقتصر اهتمام مجلس الأمة وأجهزتها الإدارية بالمشكلات والهموم المتعلقة بالأمة.

والله الموفق والهادي

المراجع

أ- العربية:

- ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** (تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م).
- ابن حزم، علي بن أحمد. **جمهرة أنساب العرب** (القاهرة: دار المعارف، د.ت.).
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة** (دار الفكر، د.ت.).
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة** (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م).
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية).
- ابن كثير، إسماعيل. **البداية والنهاية**. تحقيق أحمد أبو ملحم وجماعته. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ________ **مختصر تفسير ابن كثير**، اختصار عبد الرحمن الصابوني، (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٣٩٩هـ).
- ابن منظور، **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م).
- ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وجماعته، (دار الكنوز الأدبية، د.ت.).

- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٦هـ).
- الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة** (جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م).
- أمين، أحمد. **فجر الإسلام** (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٥م).
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، (دار الفكر العربي، د.ت.).
- البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق** (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، د.ت.).
- الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ومصطفى حلمي، (الإسكندرية: دار الدعوة).
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. **مختار الصحاح** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٨م).
- رضا، محمد رشيد. **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- زيدان، عبد الكريم. **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦م).
- سالم، السيد عبد العزيز. **تاريخ العرب في عصر الجاهلية** (مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨م).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م).
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- الشهرستاني، محمد عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، د.ت.).
- الطبري. **تاريخ الطبري**

- عتوم، محمد عبد الكريم. **النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الإثني عشرية** (عمان: دار البشير، ١٩٨٨م).
- الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية: الرسالة المستنصرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الدار القومية).
- القلقشندي، عبد الله. **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فرج، (بيروت: عالم الكتب د.ت.).
- القمي، علي بن الحسين بن بانويه. **الإمامة والتبصرة من الحيرة** (بيروت: دار المرتضى، ١٩٨٥م).
- الماوردي، علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م).
- المسعودي، علي بن الحسين. **مروج الذهب**، تحقيق محي الدين، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م).
- المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمه من الأردية خليل حسن الإصلاحي، (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- النووي، يحيى بن شرف. **رياض الصالحين**، تحقيق عبد العزيز رباح وجماعته، (دمشق: دار المأمون للتراث، د.ت.).

ب – الإنكليزية:

- Halil Inalcik. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600,* (New Richelle, N.Y.: Aristide D. Cartazas, 1973). p.13
- Zeine N. Zeine. *The Emergence of Arab Nationalism* (Beirut:,Khayyats, 1966), p16-7.
- M. E. Yapp. *The Making of the Modern Near East,* (London: Longman, 1987), p. 3.
- Anthony H. Brich. *Nationalism and National Integration,* (London: Unwin Hyman, 1989), p.6.
- Louay Safi. "War and Peace in Islam", *The American Journal of Islamic Social Sciences* (1988), Vol. 5, No. 1, pp. 29-57.
- John A. Garraty and Peter Gay (eds.). *The Columbia History of the World* (New York: Harper & Row, Pubhishers, 1972), pp. 230-2.

فهرس الآيات القرآنية

(مرتبة هجائيًا حسب أوائلها)

فهرس الأحاديث النبوية

(مرتبة هجائيًا حسب أوائلها)

فهرس الأعلام

كشاف موضوعي

صدر في

سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

(١) **حجية السنة**، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثالثة، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

(٢) **أدب الاختلاف في الإسلام**، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

(٣) **الإسلام والتنمية الاجتماعية**، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

(٤) **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط**، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الخامسة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

(٥) **كيف نتعامل مع القرآن**: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

(٦) **حول تشكيل العقل المسلم**، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الخامسة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

(٧) **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

(٨) **مشكلتان وقراءة فيهما** للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

(٩) **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، للأستاذ راشد الغنوشي، الطبعة الثالثة، منقحة (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

(١٠) **تجديد الفكر الإسلامي**: للدكتور محسن عبد الحميد (قيد الإصدار).

الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص. ب. 55195 الرياض 11534
هاتف: 0818-465 (1-966) فاكس: 3489-463 (1-966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص. ب. 9489 – عمان
هاتف: 992-639 (6-962) فاكس: 420-611 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص. ب. 135788 بيروت.
هاتف: 779-807 (1-961) 184-860 (1-961) فاكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
هاتف: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: دار النهار للطبع والنشر والتوزيع، 7 ش الجمهورية عابدين – القاهرة
هاتف: 3406543 (2-20) فاكس: 3409520 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
هاتف: 901-663 (4-971) فاكس: 084-690 (4-971)

شمال أمريكا:

– أمانة النشر
AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888

– السعداوي للنشر
SA'DAWI PUBLICATIONS
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 751-4800. Fax: (703) 571-4833

– خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMEC BOOK SERVICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

– المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da'wah Center, Rutby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

– خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
223 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

فرنسا: مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

إضافة جديدة لمحاولات تطوير معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، بدءًا من عرض أهم التوجهات السائدة في الفكر السياسي الإسلامي عرضًا تحليليًا نقديًا، ومرورًا باستخلاص القواعد السياسية الكليّة، وبتفنيد ما يتوقعه من اعتراضات ذات نزعات علمانية أو تقليدية، ملتزمًا بمنهج التنظير ومصداقية المصادر، منتهيًا باستنباط المفاهيم والأحكام التي تسهم في بناء النظرية العامة للدولة الإسلامية.

وقد ركز الكتاب على قضايا محورية، كالعلاقة بين العقيدة والفعل السياسي، وقضية التعددية، ومفهوم الأمة وتكوينها، ومرتكزات الشرعية السياسية، ومبدأ الشورى، وحدود منصب الرئاسة ومقتضياته، وغيرها مما استلزمه مسار البحث وتطوره.

لقد استطاع المؤلف أن يستثمر خبرته العلمية والتعليمية في مجال العلوم السياسية، واطلاعه في مجال التاريخ السياسي الإسلامي، استثمارًا موفقًا، أضاف به لبنة إلى بناء الفكر السياسي، وقدم به نموذجًا للجهود العلمية المتنامية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بعامة، والسياسية منها بوجه خاص.